DU MÊME AUTEUR

Mensonge romantique et vérité romanesque, Bernard Grasset, 1961.

LA VIOLENCE ET LE SACRÉ

RENÉ GIRARD

LA VIOLENCE ET LE SACRÉ

BERNARD GRASSET
PARIS

A Paul Thoulouze

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays, y compris l'U.R.S.S.
© *Éditions Bernard Grasset, 1972.*

La Fondation Guggenheim et l'Université de New York à Buffalo (Faculty of Arts and Letters) ont accordé l'une la bourse, l'autre le temps libre qui ont facilité la rédaction du présent ouvrage. L'auteur les remercie. Sa reconnaissance va également à tous ses amis, à Eugenio Donato principalement, et à Josué Harari, dont la collaboration quotidienne et les nombreuses suggestions sont partout présentes dans les pages qui suivent.

I

LE SACRIFICE

Dans de nombreux rituels, le sacrifice se présente de deux façons opposées, tantôt comme une « chose très sainte » dont on ne saurait s'abstenir sans négligence grave, tantôt au contraire comme une espèce de crime qu'on ne saurait commettre sans s'exposer à des risques également très graves.

Pour rendre compte de ce double aspect, légitime et illégitime, public et presque furtif, du sacrifice rituel, Hubert et Mauss, dans leur *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* [1], invoquent le caractère sacré de la victime. Il est criminel de tuer la victime parce qu'elle est sacrée... mais la victime ne serait pas sacrée si on ne la tuait pas. Il y a là un cercle qui recevra un peu plus tard et qui conserve de nos jours le nom sonore d'*ambivalence*. Si convaincant et même impressionnant que nous paraisse encore ce terme, après l'étonnant abus qu'en a fait le XX^{e} siècle, il est peut-être temps de reconnaître qu'aucune lumière propre n'émane de lui, qu'il ne constitue pas une véritable explication. Il ne fait que désigner un problème qui attend encore sa résolution.

Si le sacrifice apparaît comme violence criminelle, il n'y a guère de violence, en retour, qui ne puisse se décrire en termes de sacrifice, dans la tragédie grecque, par exemple. On nous dira que le poète jette un voile poétique sur des réalités plutôt sordides. Indubitablement, mais le sacrifice et le meurtre ne se prêteraient

1. Extrait de *l'Année sociologique*, 2 (1899).

pas à ce jeu de substitutions réciproques s'ils n'étaient pas apparentés. Il y a là un fait si évident qu'il paraît un peu ridicule mais qu'il n'est pas inutile de souligner car les évidences premières, dans le domaine du sacrifice, ne pèsent d'aucun poids. Une fois qu'on a décidé de faire du sacrifice une institution « essentiellement », sinon même « purement » symbolique, on peut dire à peu près n'importe quoi. Le sujet se prête merveilleusement à un certain type de réflexion irréelle.

Il y a un mystère du sacrifice. Les piétés de l'humanisme classique endorment notre curiosité mais la fréquentation des auteurs anciens la réveille. Le mystère, aujourd'hui, demeure aussi impénétrable que jamais. Dans la façon dont les modernes le manient, on ne sait pas si c'est la distraction qui l'emporte, l'indifférence ou une espèce de prudence secrète. Est-ce là un second mystère ou est-ce encore le même? Pourquoi, par exemple, ne s'interroge-t-on jamais sur les rapports entre le sacrifice et la violence?

Des études récentes suggèrent que les mécanismes physiologiques de la violence varient fort peu d'un individu à l'autre et même d'une culture à l'autre. Selon Anthony Storr, dans *Human Aggression* (Atheneum, 1968), rien ne ressemble plus à un chat ou à un homme en colère qu'un autre chat ou un autre homme en colère. Si la violence jouait un rôle dans le sacrifice, au moins à certains stades de son existence rituelle, on tiendrait là un élément d'analyse intéressant car indépendant, au moins en partie, de variables culturelles souvent inconnues, mal connues, ou moins bien connues, peut-être, que nous l'imaginons.

Une fois qu'il est éveillé, le désir de violence entraîne certains changements corporels qui préparent les hommes au combat. Cette disposition violente a une certaine durée. Il ne faut pas voir en elle un simple réflexe qui interromprait ses effets aussitôt que le stimulus cesse d'agir. Storr remarque qu'il est plus difficile d'apaiser le désir de violence que de le déclencher, surtout dans les conditions normales de la vie en société.

On dit fréquemment la violence « irrationnelle ». Elle ne manque pourtant pas de raisons; elle sait même en trouver de fort bonnes quand elle a envie de se déchaîner. Si bonnes, cependant, que soient ces raisons, elles ne méritent jamais qu'on les prenne au sérieux. La violence elle-même va les oublier pour peu que l'objet initialement visé demeure hors de portée et continue à la narguer. La violence inassouvie cherche et finit toujours par trouver une victime de rechange. A la créature que excitait sa fureur, elle en substitue soudain une autre qui n'a aucun titre particulier à s'attirer les foudres du violent, sinon qu'elle est vulnérable et qu'elle passe à sa portée.

Cette aptitude à se donner des objets de rechange, beaucoup d'indices le suggèrent, n'est pas réservée à la violence humaine. Lorenz, dans *l'Agression* (Flammarion, 1968), parle d'un certain type de poisson qu'on ne peut pas priver de ses adversaires habituels, ses congénères mâles, avec lesquels il se dispute le contrôle d'un certain territoire, sans qu'il retourne ses tendances agressives contre sa propre famille et finisse par la détruire.

Il convient de se demander si le sacrifice rituel n'est pas fondé sur une substitution du même genre, mais en sens inverse. On peut concevoir, par exemple, que l'immolation de victimes animales détourne la violence de certains êtres qu'on cherche à protéger, vers d'autres êtres dont la mort importe moins ou n'importe pas du tout.

Joseph de Maistre, dans son *Eclaircissement sur les sacrifices,* observe que les victimes animales ont toujours quelque chose d'humain, comme s'il s'agissait de mieux tromper la violence :

« On choisissait toujours, parmi les animaux, les plus précieux par leur utilité, les plus doux, les plus innocents, les plus en rapport avec l'homme par leur instinct et par leurs habitudes...

« On choisissait dans l'espèce animale les victimes les plus *humaines,* s'il est permis de s'exprimer ainsi. »

L'ethnologie moderne apporte parfois une confirmation à ce genre d'intuition. Dans certaines communautés pastorales qui pratiquent le sacrifice, le bétail est étroitement associé à l'existence humaine. Chez deux peuples

du haut Nil, par exemple, les Nuer, étudiés par E. E. Evans-Pritchard, et les Dinka, étudiés plus récemment par Godfrey Lienhardt, il existe une véritable société bovine, parallèle à la société des hommes et structurée de la même façon [1].

En tout ce qui concerne les bovins, le vocabulaire nuer est extrêmement riche, tant sur le plan de l'économie et des techniques que sur celui du rite et même de la poésie. Ce vocabulaire permet d'établir des rapports extrêmement précis et nuancés entre le bétail d'une part et de l'autre la communauté. Les couleurs des animaux, la forme de leurs cornes, leur âge, leur sexe, leur lignage, distingués et remémorés parfois jusqu'à la cinquième génération, permettent de différencier entre elles les têtes de bétail, de façon à reproduire les différenciations proprement culturelles et à constituer un véritable double de la société humaine. Parmi les noms de chaque individu, il y en a toujours un qui désigne également un animal dont la place dans le troupeau est homologue à celle de son maître dans la communauté.

Les querelles entre les sub-sections ont fréquemment le bétail pour objet; tous les dommages et intérêts se règlent en têtes de bétail, les dots matrimoniales consistent en troupeaux. Pour comprendre les Nuer, affirme Evans-Pritchard, il faut adopter la devise : « Cherchez la vache ». Entre ces hommes et leurs troupeaux, il existe une espèce de « symbiose » — l'expression est encore d'Evans-Pritchard — qui nous propose un exemple extrême et presque caricatural d'une proximité caractéristique, à des degrés divers, des rapports entre les sociétés pastorales et leur bétail.

Les observations faites sur le terrain et la réflexion théorique obligent à revenir, dans l'explication du sacrifice, à l'hypothèse de la substitution. Cette idée est partout présente dans la littérature ancienne sur le sujet. C'est d'ailleurs pourquoi beaucoup de modernes la rejettent ou ne lui font qu'une place minime. Hubert et Mauss, par exemple, se méfient d'elle, sans doute parce qu'elle leur paraît entraîner un univers de valeurs

1. E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer* (Oxford Press, 1940); Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience, the Religion of the Dinka* (Oxford Press, 1961).

morales et religieuses incompatibles avec la science. Et un Joseph de Maistre, c'est un fait, voit toujours dans la victime rituelle une créature « innocente », qui paye pour quelque « coupable ». L'hypothèse que nous proposons supprime cette différence morale. Le rapport entre la victime potentielle et la victime actuelle ne doit pas se définir en termes de culpabilité et d'innocence. Il n'y a rien à « expier ». La société cherche à détourner vers une victime relativement indifférente, une victime « sacrifiable », une violence qui risque de frapper ses propres membres, ceux qu'elle entend à tout prix protéger.

Toutes les qualités qui rendent la violence terrifiante, sa brutalité aveugle, l'absurdité de ses déchaînements, ne sont pas sans contrepartie : elles ne font qu'un avec sa propension étrange à se jeter sur des victimes de rechange, elles permettent de ruser avec cette ennemie et de lui jeter, au moment propice, la prise dérisoire qui va la satisfaire. Les contes de fées qui nous montrent le loup, l'ogre ou le dragon avalant goulûment une grosse pierre à la place de l'enfant qu'ils convoitaient pourraient bien avoir un caractère sacrificiel.

***

On ne peut tromper la violence que dans la mesure où on ne la prive pas de tout exutoire, où on lui fournit quelque chose à se mettre sous la dent. C'est là peut-être ce que signifie, entre autres choses, l'histoire de Caïn et d'Abel. Le texte biblique ne donne sur chaque frère qu'une seule précision. Caïn cultive la terre et il offre à Dieu les fruits de sa récolte. Abel est un pasteur; il sacrifie les premiers-nés de ses troupeaux. L'un des deux frères tue l'autre et c'est celui qui ne dispose pas de ce trompe-violence que constitue le sacrifice animal. Cette différence entre le culte sacrificiel et le culte non sacrificiel ne fait qu'un, en vérité, avec le jugement de Dieu en faveur d'Abel. Dire que Dieu agrée les sacrifices d'Abel et qu'il n'agrée pas les offrandes de Caïn, c'est redire dans un autre langage, celui du divin, que Caïn tue son frère alors qu'Abel ne le tue pas.

Dans l'Ancien Testament et les mythes grecs, les frères

sont presque toujours des frères ennemis. La violence qu'ils paraissent fatalement appelés à exercer l'un contre l'autre ne peut jamais se dissiper que sur des victimes tierces, des victimes sacrificielles. La « jalousie » que Caïn éprouve à l'égard de son frère ne fait qu'un avec la privation d'exutoire sacrificiel qui définit le personnage.

Selon une tradition musulmane, c'est le bélier déjà sacrifié par Abel que Dieu envoie à Abraham pour qu'il le sacrifie à la place de son fils Isaac. Après avoir sauvé une première vie humaine, le même animal en sauve une seconde. Nous avons affaire ici non à quelque rêverie mystique mais à une intuition réelle qui porte sur la fonction du sacrifice et qui ne recourt pour s'exprimer qu'à des éléments tirés du texte lui-même.

Une autre grande scène de la Bible s'éclaire à l'idée que la substitution sacrificielle a pour objet de tromper la violence, et elle éclaire en retour de nouveaux aspects de cette idée, c'est la bénédiction de Jacob par son père Isaac.

Isaac est vieux. Songeant qu'il va mourir, il veut bénir son fils aîné Esaü; il lui demande, auparavant, d'aller chasser pour lui et de lui rapporter un « plat savoureux ». Jacob, le cadet, qui a tout entendu, prévient Rachel sa mère. Celle-ci prélève deux chevreaux sur le troupeau familial et elle en apprête un plat savoureux que Jacob s'empresse d'offrir à son père, en se faisant passer pour Esaü.

Isaac est aveugle. Jacob n'en craint pas moins d'être reconnu à la peau de ses mains et de son cou qui est lisse et non velue comme celle de son aîné. Rachel a l'heureuse idée de recouvrir cette peau avec la fourrure des chevreaux. Le vieillard palpe les mains et le cou de Jacob mais il ne reconnaît pas son fils cadet; c'est à lui qu'il donne sa bénédiction.

Les chevreaux servent de deux manières différentes à duper le père, c'est-à-dire à détourner du fils la violence qui le menace. Pour être béni et non maudit, le fils doit se faire précéder auprès du père par l'animal qu'il vient d'immoler et qu'il lui offre à manger. Et le fils se dissimule, littéralement, derrière la fourrure de l'animal sacrifié. L'animal est toujours interposé entre le père et

le fils. Il empêche les contacts directs qui pourraient précipiter la violence.

Deux types de substitution sont ici télescopés, celle d'un frère à un autre et celle de l'animal à l'homme. Le texte ne reconnaît explicitement que la première qui sert en quelque sorte d'écran à la seconde.

En se détournant de façon durable vers la victime sacrificielle, la violence perd de vue l'objet d'abord visé par elle. La substitution sacrificielle implique une certaine méconnaissance. Tant qu'il demeure vivant, le sacrifice ne peut pas rendre manifeste le déplacement sur lequel il est fondé. Il ne doit oublier complètement ni l'objet originel ni le glissement qui fait passer de cet objet à la victime réellement immolée, sans quoi il n'y aurait plus substitution du tout et le sacrifice perdrait son efficacité. La scène que nous venons de lire répond parfaitement à cette double exigence. Le texte ne rapporte pas directement l'étrange duperie qui définit la substitution sacrificielle mais il ne la passe pas non plus sous silence; il la mélange avec une autre substitution, il nous la laisse entrevoir mais de façon indirecte et fuyante. C'est dire qu'il a peut-être lui-même un caractère sacrificiel. Il prétend révéler un phénomène de substitution mais il y en a un second qui se cache à demi derrière le premier. Il y a lieu de croire qu'on tient dans ce texte le mythe fondateur d'un système sacrificiel.

Le personnage de Jacob est souvent associé à la manipulation rusée de la violence sacrificielle. Dans l'univers grec, Ulysse joue parfois un rôle assez semblable. A la bénédiction de Jacob dans la *Genèse*, il convient de comparer l'histoire du cyclope dans *l'Odyssée*, la ruse merveilleuse, surtout, qui permet au héros d'échapper finalement au monstre.

Ulysse et ses compagnons sont enfermés dans l'antre du Cyclope. Tous les jours celui-ci dévore l'un d'entre eux. Les survivants finissent par s'entendre pour aveugler ensemble leur bourreau avec un pieu enflammé. Fou de rage et de douleur, le Cyclope barre l'entrée de la grotte pour s'emparer au passage de ses agresseurs. Il ne laisse sortir que son troupeau qui doit aller chercher pâture au-dehors. De même qu'Isaac, aveugle, cherche à tâtons le cou et les mains de son fils mais ne

rencontre jamais que la fourrure des chevreaux, le Cyclope palpe au passage le dos de ses bêtes pour s'assurer qu'elles sont seules à sortir. Plus rusé que lui, Ulysse a l'idée de se cacher sous une brebis; s'agrippant à la laine de son ventre, il se laisse porter par elle jusqu'à la vie et à la liberté.

La mise en rapport des deux scènes, celle de la *Genèse* et celle de *l'Odyssée,* rend plus vraisemblable l'interprétation sacrificielle de l'une comme de l'autre. Au moment crucial, chaque fois, l'animal est interposé entre la violence et l'être humain qu'elle vise. Les deux textes s'éclairent réciproquement; le Cyclope de *l'Odyssée* souligne la menace qui pèse sur le héros et qui reste obscure dans la *Genèse;* l'immolation des chevreaux, dans la *Genèse,* et l'offrande du plat savoureux dégagent un caractère sacrificiel qui risque de passer inaperçu dans la brebis de *l'Odyssée.*

*
* *

On a toujours défini le sacrifice comme une médiation entre un sacrificateur et une « divinité ». Etant donné que la divinité n'a plus, pour nous modernes, aucune réalité, tout au moins sur le plan du sacrifice sanglant, c'est l'institution tout entière, en fin de compte, que la lecture traditionnelle rejette dans l'imaginaire. Le point de vue de Hubert et Mauss appelle le jugement de Lévi-Strauss dans *la Pensée sauvage.* Le sacrifice ne correspond à rien de réel. Il ne faut pas hésiter à le qualifier de « faux ».

La définition qui lie le sacrifice à une divinité inexistante rappelle un peu la poésie selon Paul Valéry; c'est une activité purement solipsiste que les habiles pratiquent pour l'amour de l'art, laissant les nigauds à leur illusion de communiquer avec quelqu'un.

Les deux grands textes que nous venons de lire parlent certainement du sacrifice mais ni l'un ni l'autre ne mentionnent la moindre divinité. Si l'on introduisait une divinité, leur intelligibilité ne serait pas augmentée mais diminuée. On retomberait dans l'idée, commune à l'Antiquité tardive et au monde moderne, que le sacrifice n'a aucune fonction réelle dans la société.

L'arrière-plan redoutable que nous venons d'entrevoir, avec son économie de la violence, s'effacerait entièrement et nous serions renvoyés à la lecture purement formaliste, incapable de satisfaire notre appétit de compréhension.

L'opération sacrificielle, on l'a vu, suppose une certaine méconnaissance. Les fidèles ne savent pas et ne doivent pas savoir le rôle joué par la violence. Dans cette méconnaissance, la théologie du sacrifice est évidemment primordiale. C'est le dieu qui est censé réclamer les victimes; lui seul, en principe, se délecte de la fumée des holocaustes; c'est lui qui exige la chair amoncelée sur ses autels. C'est pour apaiser sa colère qu'on multiplie les sacrifices. Les lectures qui ne touchent pas à cette divinité demeurent prisonnières d'une théologie qu'elles transportent tout entière dans l'*imaginaire* mais qu'elles laissent intacte. On s'efforce d'organiser une institution réelle autour d'une entité purement illusoire; il ne faut pas s'étonner si l'illusion finit par l'emporter, détruisant peu à peu même les aspects les plus concrets de cette institution.

Au lieu de nier la théologie en bloc et de façon abstraite, ce qui revient au même que de l'accepter docilement, il faut la critiquer; il faut retrouver les rapports conflictuels que le sacrifice et sa théologie dissimulent et apaisent tout à la fois. Il faut rompre avec la tradition formaliste inaugurée par Hubert et Mauss. L'interprétation du sacrifice comme violence de rechange apparaît dans la réflexion récente, liée à des observations faites sur le terrain. Dans *Divinity and Experience,* Godfrey Lienhardt, et Victor Turner, dans plusieurs de ses ouvrages, notamment *The Drums of Affliction* (Oxford, 1968), reconnaissent dans le sacrifice, étudié chez les Dinka par le premier, chez les Ndembu par le second, une véritable opération de transfert collectif qui s'effectue aux dépens de la victime et qui porte sur les tensions internes, les rancunes, les rivalités, toutes les velléités réciproques d'agression au sein de la communauté.

Le sacrifice, ici, a une fonction réelle et le problème de la substitution se pose au niveau de la collectivité entière. La victime n'est pas substituée à tel ou tel individu particulièrement menacé, elle n'est pas offerte à

tel ou tel individu particulièrement sanguinaire, elle est à la fois substituée et offerte à tous les membres de la société par tous les membres de la société. C'est la communauté entière que le sacrifice protège de *sa* propre violence, c'est la communauté entière qu'il détourne vers des victimes qui lui sont extérieures. Le sacrifice polarise sur la victime des germes de dissension partout répandus et il les dissipe en leur proposant un assouvissement partiel.

Si on refuse de voir dans sa théologie, c'est-à-dire dans l'interprétation qu'il donne de lui-même, le dernier mot du sacrifice, on s'aperçoit vite qu'à côté de cette théologie et en principe subordonné à elle, mais en réalité indépendant, au moins jusqu'à un certain point, il existe un autre discours religieux sur le sacrifice, qui a trait à sa fonction sociale et qui est beaucoup plus intéressant.

Pour confirmer la vanité du religieux, on fait toujours état des rites les plus excentriques, des sacrifices pour demander la pluie et le beau temps, par exemple. Cela existe assurément. Il n'y a pas d'objet ou d'entreprise au nom duquel on ne puisse offrir de sacrifice, à partir du moment, surtout, où le caractère social de l'institution commence à s'estomper. Il y a pourtant un dénominateur commun de l'efficacité sacrificielle, d'autant plus visible et prépondérant que l'institution demeure plus vivante. Ce dénominateur c'est la violence intestine; ce sont les dissensions, les rivalités, les jalousies, les querelles entre proches que le sacrifice prétend d'abord éliminer, c'est l'harmonie de la communauté qu'il restaure, c'est l'unité sociale qu'il renforce. Tout le reste découle de cela. Si on aborde le sacrifice par cet aspect essentiel, par cette voie royale de la violence qui s'ouvre devant nous, on s'aperçoit vite qu'il n'est vraiment étranger à aucun aspect de l'existence humaine, pas même à la prospérité matérielle. Quand les hommes ne s'entendent plus entre eux, le soleil brille et la pluie tombe comme à l'accoutumée, c'est bien vrai, mais les champs sont moins bien cultivés, et les récoltes s'en ressentent.

Les grands textes chinois reconnaissent explicitement au sacrifice la fonction proposée ici. Grâce à lui les populations demeurent sereines et ne s'agitent pas. Il renforce l'unité de la nation (Ch'u Yü, II, 2). Le *Livre des rites* affirme que les sacrifices, la musique, les châtiments et les lois ont une seule et même fin qui est d'unir les cœurs et d'établir l'ordre [1]



En formulant le principe fondamental du sacrifice en dehors du cadre rituel où il s'inscrit, et sans montrer encore comment une telle inscription devient possible, on s'expose à passer pour simpliste. On paraît menacé de « psychologisme ». Le sacrifice rituel ne peut pas se comparer au geste spontané de l'homme qui donne à son chien le coup de pied qu'il n'ose pas donner à sa femme ou à son chef de bureau. Sans doute. Mais les Grecs ont des mythes qui ne sont guère que des variantes colossales de cette petite histoire. Furieux contre les chefs de l'armée grecque qui refusent de lui donner les armes d'Achille, Ajax massacre les troupeaux destinés à la subsistance de l'armée. Dans son délire, il confond de paisibles animaux avec les guerriers dont il voudrait tirer vengeance. Les bêtes immolées appartiennent aux espèces qui fournissent traditionnellement aux Grecs leurs victimes sacrificielles. L'holocauste se déroule hors de tout cadre rituel et Ajax passe pour un dément. Le mythe n'est pas sacrificiel au sens rigoureux mais il n'est certainement pas étranger au sacrifice. Le sacrifice institutionnalisé repose sur des effets très analogues à la colère d'Ajax, mais ordonnés, canalisés et disciplinés par le cadre immuable dans lequel ils sont fixés.

Dans les systèmes proprement rituels qui nous sont un peu familiers, ceux de l'univers judaïque et de l'Antiquité classique, les victimes sont presque toujours des animaux. Il y a aussi des systèmes rituels qui substituent d'autres êtres humains aux êtres humains menacés par la violence.

Dans la Grèce du v^e^ siècle, dans l'Athènes des grands poètes tragiques, le sacrifice humain, semble-t-il, n'avait pas complètement disparu. Il se perpétuait sous la

1. Cité par A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (New York, 1965), p. 158.

forme du *pharmakos* que la ville entretenait à ses frais pour le sacrifier de temps à autre, notamment dans les périodes de calamités. La tragédie grecque, si on voulait l'interroger à ce sujet, pourrait nous apporter des précisions assez remarquables. Il est clair, par exemple, qu'un mythe comme celui de Médée est parallèle, sur le plan du sacrifice humain, au mythe d'Ajax sur le plan du sacrifice animal. Dans la *Médée* d'Euripide, le principe de la substitution d'être humain à être humain apparaît sous sa forme la plus sauvage. Effrayée par la colère de Médée que son amant, Jason, vient d'abandonner, la nourrice demande au pédagogue de tenir les enfants loin de leur mère :

« Sa fureur, je le sais, ne va pas s'apaiser avant d'avoir frappé une victime. Ah! que ce soit du moins un de nos ennemis! »

A l'objet véritable de sa haine qui demeure hors d'atteinte, Médée substitue ses propres enfants. Il n'y a pas de commune mesure, dira-t-on, entre cet acte de démence et tout ce qui mérite, à nos yeux, le qualificatif de « religieux ». L'infanticide n'en est pas moins susceptible de s'inscrire dans un cadre rituel. Le fait est trop bien attesté et dans un trop grand nombre de cultures, y compris la grecque et la juive, pour qu'on puisse s'abstenir d'en tenir compte. L'action de Médée est à l'infanticide rituel ce que le massacre des troupeaux, dans le mythe d'Ajax, est au sacrifice animal. Médée prépare la mort de ses enfants à la façon d'un prêtre qui prépare un sacrifice. Avant l'immolation, elle lance l'avertissement rituel exigé par la coutume; elle somme de s'éloigner tous ceux dont la présence pourrait compromettre le succès de la cérémonie.

Médée, comme Ajax, nous ramène à la vérité la plus élémentaire de la violence. Quand elle n'est pas satisfaite, la violence continue à s'emmagasiner jusqu'au moment où elle déborde et se répand aux alentours avec les effets les plus désastreux. Le sacrifice cherche à maîtriser et à canaliser dans la « bonne » direction les déplacements et substitutions spontanés qui s'opèrent alors.

Dans l'*Ajax* de Sophocle, certains détails soulignent l'étroite parenté de la substitution animale et de la substitution humaine. Avant de se jeter sur les troupeaux, Ajax manifeste un instant l'intention de sacrifier son propre fils. La mère ne prend pas cette menace à la légère et elle fait disparaître l'enfant.

Dans une étude générale du sacrifice il n'y a aucune raison de séparer les victimes humaines des victimes animales. Si le principe de la substitution sacrificielle est fondé sur la *ressemblance* entre les victimes actuelles et les victimes potentielles, il n'y a pas à craindre que cette condition ne soit pas remplie quand c'est à des êtres humains qu'on a affaire dans les deux cas. Il n'est pas étonnant que des sociétés aient entrepris de systématiser l'immolation de certaines catégories d'êtres humains afin de protéger d'autres catégories.

Nous n'entendons nullement minimiser la rupture entre les sociétés où se pratique le sacrifice humain et celles où il ne se pratique pas. Cette rupture ne doit pourtant pas dissimuler les traits communs; il n'y a, à vrai dire, aucune différence essentielle entre le sacrifice humain et le sacrifice animal. Dans bien des cas, en vérité, ils sont eux-mêmes substituables l'un à l'autre. Notre tendance à maintenir, au sein de l'institution sacrificielle, des différences qui n'ont guère de réalité, notre répugnance, par exemple, à mettre sur le même plan le sacrifice animal et le sacrifice humain n'est pas étrangère, sans doute, à la méconnaissance extrême qui, de nos jours encore, entoure cet aspect essentiel de la culture humaine.

Cette répugnance à considérer ensemble toutes les formes du sacrifice n'est pas nouvelle. Joseph de Maistre, par exemple, après avoir défini le principe de la substitution, affirme brutalement et sans donner d'explications que ce principe ne s'applique pas au sacrifice humain. On ne peut pas immoler l'homme pour sauver l'homme, affirme cet auteur. Cette opinion est perpétuellement contredite par la tragédie grecque, de façon implicite dans une œuvre comme *Médée,* de façon parfaitement explicite, ailleurs, chez Euripide.

Selon la Clytemnestre d'Euripide, le sacrifice d'Iphigénie, sa fille, serait justifiable s'il avait été décrété

pour sauver des vies humaines. Ainsi, par l'intermédiaire d'un personnage, le poète tragique nous éclaire sur la fonction « normale » du sacrifice humain, celle-là même que Maistre déclare inadmissible. Si Agamemnon, s'écrie Clytemnestre, avait accepté de voir mourir sa fille :

> « ... pour prévenir le sac de la cité
> pour servir sa maison, racheter ses enfants,
> *immolant l'un pour sauver tous les autres,*
> on aurait pu lui pardonner.
> Mais non! Voilà une Hélène impudique... »

Sans jamais exclure expressément le sacrifice humain de leurs recherches — à quel titre, en effet, justifier cette exclusion? — les investigateurs modernes, notamment Hubert et Mauss, ne font que rarement appel à lui dans leur exposé théorique. Si d'autres, par contre, s'intéressent exclusivement à lui, ils insistent toujours sur ses aspects « sadiques », « barbares », etc.; une fois de plus, ils l'isolent du reste de l'institution.

Cette division du sacrifice en deux grandes catégories, l'humain et l'animal, a elle-même un caractère sacrificiel, en un sens rigoureusement rituel; elle repose, en effet, sur un jugement de valeur, sur l'idée que certaines victimes, les hommes, sont particulièrement impropres au sacrifice, alors que d'autres, les animaux, sont éminemment sacrifiables. Il y a là une survivance sacrificielle qui perpétue la méconnaissance de l'institution. Il ne s'agit pas de renoncer au jugement de valeur qui fonde cette méconnaissance mais de le mettre entre parenthèses, de reconnaître qu'il est arbitraire, non en lui-même mais sur le plan de l'institution sacrificielle considérée dans son ensemble. Il faut éliminer les cloisonnements explicites ou implicites, il faut mettre les victimes humaines et les victimes animales sur le même plan pour appréhender, s'ils existent, les critères selon lesquels s'effectue le choix de toute victime, pour dégager, s'il existe, un principe de sélection universel.

Nous venons de voir que toutes les victimes, même animales, pour fournir à l'appétit de violence un aliment qui lui convienne, doivent *ressembler* à ceux qu'elles

remplacent. Mais cette ressemblance ne doit pas aller jusqu'à l'assimilation pure et simple, elle ne doit pas déboucher sur une confusion catastrophique. Dans le cas des victimes animales, la différence est toujours bien visible et aucune confusion n'est possible. Bien qu'ils fassent tout pour que leur bétail leur ressemble et pour ressembler à leur bétail, les Nuer ne prennent jamais vraiment un homme pour une vache. La preuve c'est qu'ils sacrifient toujours la seconde et jamais le premier. Nous ne retombons pas dans les errements de la mentalité primitive. Nous ne disons pas que les primitifs sont moins capables que nous d'opérer certaines distinctions.

Pour qu'une espèce ou une catégorie déterminée de créatures vivantes (humaine ou animale) apparaisse comme sacrifiable, il faut qu'on lui découvre une ressemblance aussi frappante que possible avec les catégories (humaines) non sacrifiables, sans que la distinction perde sa netteté, sans qu'aucune confusion soit jamais possible. Dans le cas de l'animal, répétons-le, la distinction saute aux yeux. Dans le cas de l'homme, il n'en va pas de même. Si on regarde l'éventail que forment les victimes, dans un panorama général du sacrifice humain, on se trouve, semble-t-il, devant une liste extrêmement hétérogène. Il y a les prisonniers de guerre, il y a les esclaves, il y a les enfants et les adolescents non mariés, il y a les individus handicapés, les déchets de la société, tel le *pharmakos* grec. Dans certaines sociétés, enfin, il y a le *roi.*

Cette liste comporte-t-elle un dénominateur commun, est-il possible de la ramener à un critère unique? On trouve là ,d'abord, des êtres qui n'appartiennent pas, ou à peine, à la société, les prisonniers de guerre, les esclaves, le *pharmakos*. Dans la plupart des sociétés primitives, les enfants et les adolescents non encore initiés n'appartiennent pas, eux non plus, à la communauté; leurs droits et leurs devoirs sont à peu près inexistants. On n'a donc affaire, pour l'instant, qu'à des catégories extérieures ou marginales qui ne peuvent jamais tisser avec la communauté des liens analogues à ceux qui lient entre eux les membres de celle-ci. C'est tantôt leur qualité d'étranger, ou d'ennemi, tantôt leur âge, tantôt leur condition servile qui empêchent les futures vic-

times de s'intégrer pleinement à cette communauté.

Mais le *roi,* dira-t-on? N'est-il pas au cœur de la communauté? Sans doute mais dans son cas, c'est cette position même, centrale et fondamentale, qui l'isole des autres hommes, qui fait de lui un véritable hors-caste. Il échappe à la société « par le haut », tout comme le *pharmakos* lui échappe « par le bas ». Il a d'ailleurs un répondant, en la personne de son *fou,* qui partage avec son maître une situation d'extériorité, un isolement de fait qui se révèle souvent plus important en lui-même que par la valeur positive ou négative, aisément réversible, qu'on peut lui attribuer. Sous tous les rapports, le fou est éminemment « sacrifiable », le roi peut se soulager sur lui de son irritation, mais il arrive aussi que le roi soit lui-même sacrifié, et parfois de la façon la plus rituelle et régulière, comme dans certaines monarchies africaines [1].

Définir la différence entre sacrifiable et non sacrifiable par l'appartenance plénière à la société n'est pas vraiment inexact mais la définition est encore abstraite et elle n'est pas d'un grand secours. On peut soutenir que, dans de nombreuses cultures, les femmes n'appartiennent pas vraiment à la société et pourtant jamais ou presque elles ne sont sacrifiées. A ce fait, il y a peut-être une raison très simple. La femme mariée garde des attaches avec son groupe de parenté, alors même qu'elle devient, sous certains rapports, la propriété de son mari et de son groupe à lui. L'immoler serait toujours courir le risque de voir l'un des deux groupes interpréter le sacrifice comme un véritable meurtre et entreprendre de le venger. Pour peu qu'on y réfléchisse on doit comprendre que le thème de la vengeance ici apporte une grande lumière. Tous les êtres sacrifiables, qu'il s'agisse des catégories humaines que nous venons d'énumérer ou, à plus forte raison des animaux, se distinguent des non-sacrifiables par une qualité essentielle, et ceci dans toutes les sociétés sacrificielles sans exception. Entre la communauté et les victimes rituelles, un certain type de rapport social est absent, celui qui fait qu'on ne peut pas recourir à la violence, contre un individu, sans

1. Cf. p. 139.

s'exposer aux représailles d'autres individus, ses proches, qui se font un devoir de venger leur proche.

Pour se convaincre que le sacrifice est une violence sans risque de vengeance, il suffit de constater la place considérable que font à ce thème les rituels. Et de noter le paradoxe parfois un peu comique, de références perpétuelles à la vengeance, d'une véritable obsession de la vengeance dans un contexte où les risques de vengeance sont tout à fait nuls, celui du meurtre d'un mouton, par exemple :

« On s'excusait de l'acte qu'on allait accomplir, on gémissait de la mort de la bête, on la pleurait comme un parent. On lui demandait pardon avant de la frapper. On s'adressait au reste de l'espèce à laquelle elle appartenait comme à un vaste clan familial que l'on suppliait de ne pas venger le dommage qui allait lui être causé dans la personne d'un de ses membres. Sous l'influence des mêmes idées, il arrivait que l'auteur du meurtre était puni; on le frappait ou on l'exilait [1]. »

C'est l'espèce entière, *considérée comme un vaste clan familial,* que les sacrificateurs prient de ne pas venger la mort de leur victime. En décrivant dans le sacrifice un meurtre peut-être destiné à être vengé, le rituel nous désigne de façon indirecte la fonction du rite, le genre d'action qu'il est appelé à remplacer et le critère qui préside au choix de la victime. Le désir de violence porte sur les proches, il ne peut pas s'assouvir sur eux sans entraîner toutes sortes de conflits, il faut donc le détourner vers la victime sacrificielle, la seule qu'on puisse frapper sans danger car il n'y aura personne pour épouser sa cause.

Comme tout ce qui touche à l'essence réelle du sacrifice, la vérité de la distinction entre sacrifiable et non-sacrifiable n'est jamais directement formulée. Certaines bizarreries, certains caprices inexplicables nous en cacheront la rationalité. Certaines espèces animales, par exemple, seront formellement exclues alors que l'exclusion des membres de la communauté ne sera même pas

1. H. Hubert et M. Mauss, *Essai sur la nature et fonction du sacrifice,* dans M. Mauss, *Œuvres,* I (Paris, 1968), pp. 233-234.

mentionnée, c'est une chose qui va de soi. En s'attachant de façon trop exclusive aux aspects littéralement maniaques de la pratique sacrificielle, la pensée moderne perpétue, à sa manière, la méconnaissance. Les hommes réussissent d'autant mieux à évacuer leur violence que le processus d'évacuation leur apparaît, non comme le leur mais comme un impératif absolu, l'ordre d'un dieu dont les exigences sont aussi terribles que minutieuses. En rejetant le sacrifice tout entier hors du réel, la pensée moderne continue à en méconnaître la violence.

*
* *

Le sacrifice a pour fonction d'apaiser les violences intestines, d'empêcher les conflits d'éclater. Mais les sociétés qui n'ont pas de rites proprement sacrificiels, comme la nôtre, réussissent très bien à s'en passer; la violence intestine n'est pas absente, sans doute, mais elle ne se déchaîne jamais au point de compromettre l'existence de la société. Le fait que le sacrifice et les autres formes rituelles puissent disparaître sans conséquences catastrophiques doit expliquer en partie l'impuissance à leur égard de l'ethnologie et des sciences religieuses, notre inaptitude à attribuer une fonction réelle à ces phénomènes culturels. Il nous est difficile de penser comme indispensables des institutions dont nous n'avons, semble-t-il, aucun besoin.

Entre une société telle que la nôtre et les sociétés religieuses, il existe peut-être une différence dont les rites et plus particulièrement le sacrifice pourraient bien nous masquer le caractère décisif, s'ils jouaient à son égard un rôle compensateur. On s'expliquerait, ainsi, que la fonction du sacrifice nous ait toujours échappé.

Dès que la violence intestine refoulée par le sacrifice révèle un peu sa nature, elle se présente, on vient de le voir, sous la forme de la vengeance du sang, du *blood feud* qui ne joue dans notre monde qu'un rôle insignifiant ou même nul. C'est de ce côté-là, peut-être, qu'il convient de chercher la différence des sociétés primitives, la fatalité spécifique dont nous sommes débarrassés et que le sacrifice ne peut pas écarter, visiblement, mais qu'il maintient dans des limites tolérables.

Pourquoi la vengeance du sang, partout où elle sévit, constitue-t-elle une menace insupportable? La seule vengeance satisfaisante, devant le sang versé, consiste à verser le sang du criminel. Il n'y a pas de différence nette entre l'acte que la vengeance punit et la vengeance elle-même. La vengeance se veut représaille et toute représaille appelle de nouvelles représailles. Le crime que la vengeance punit ne se conçoit presque jamais lui-même comme premier; il se veut déjà vengeance d'un crime plus originel.

La vengeance constitue donc un processus infini, interminable. Chaque fois qu'elle surgit en un point quelconque d'une communauté elle tend à s'étendre et à gagner l'ensemble du corps social. Elle risque de provoquer une véritable réaction en chaîne aux conséquences rapidement fatales dans une société de dimensions réduites. La multiplication des représailles met en jeu l'existence même de la société. C'est pourquoi la vengeance fait partout l'objet d'un interdit très strict.

Mais c'est là, curieusement, où cet interdit est le plus strict que la vengeance est reine. Même quand elle reste dans l'ombre, quand son rôle reste nul, en apparence, elle détermine beaucoup de choses dans les rapports entre les hommes. Cela ne veut pas dire que l'interdit dont la vengeance fait l'objet soit secrètement bafoué. C'est parce que le meurtre fait horreur, c'est parce qu'il faut empêcher les hommes de tuer que s'impose le devoir de la vengeance. Le devoir de ne jamais verser le sang n'est pas vraiment distinct du devoir de venger le sang versé. Pour faire cesser la vengeance, par conséquent, comme pour faire cesser la guerre, de nos jours, il ne suffit pas de convaincre les hommes que la violence est odieuse; c'est bien parce qu'ils en sont convaincus qu'ils se font un devoir de la venger.

Dans un monde sur lequel plane encore la vengeance, il est impossible de nourrir à son sujet des idées sans équivoque, d'en parler sans se contredire. Dans la tragédie grecque, par exemple, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir d'attitude cohérente au sujet de la vengeance. S'évertuer à tirer de la tragédie une théorie soit positive, soit négative, de la vengeance, c'est déjà manquer l'essence du tragique. Chacun embrasse et condamne la

vengeance avec la même fougue suivant la position qu'il occupe, de moment en moment, sur l'échiquier de la violence.

Il y a un cercle vicieux de la vengeance et nous ne soupçonnons pas à quel point il pèse sur les sociétés primitives. Ce cercle n'existe pas pour nous. Quelle est la raison de ce privilège? A cette question, on peut apporter une réponse catégorique sur le plan des institutions. C'est le système judiciaire qui écarte la menace de la vengeance. Il ne supprime pas la vengeance : il la limite effectivement à une représaille unique dont l'exercice est confié à une autorité souveraine et spécialisée dans son domaine. Les décisions de l'autorité judiciaire s'affirment toujours comme le *dernier mot* de la vengeance.

Certaines expressions, ici, sont plus révélatrices que les théories juridiques. Une fois que la vengeance interminable est écartée, il arrive qu'on la désigne comme vengeance *privée*. L'expression suppose une vengeance *publique* mais le second terme de l'opposition n'est jamais explicite. Dans les sociétés primitives, par définition, il n'existe que de la vengeance privée. Ce n'est pas chez elles, donc, qu'il faut chercher la vengeance publique, c'est dans les sociétés policées et seul le système judiciaire peut fournir le répondant demandé.

Il n'y a, dans le système pénal, aucun principe de justice qui diffère réellement du principe de vengeance. C'est le même principe qui est à l'œuvre dans les deux cas, celui de la réciprocité violente, de la rétribution. Ou bien ce principe est juste et la justice est déjà présente dans la vengeance, ou bien il n'y a de justice nulle part. De celui qui se fait vengeance lui-même, la langue anglaise affirme : *He takes the law into his own hands*, « il prend la loi dans ses propres mains ». Il n'y a pas de différence de principe entre vengeance privée et vengeance publique, mais il y a une différence énorme sur le plan social : la vengeance n'est plus vengée; le processus est fini; le danger d'escalade est écarté.

De nombreux ethnologues sont d'accord sur l'absence de système judiciaire dans les sociétés primitives. Dans *Crime and Custom in Savage Society* (London, 1926), Malinowski aboutit aux conclusions suivantes : *Dans les communautés primitives, la notion d'un droit pénal est plus insaisissable encore que celle d'un droit civil : l'idée de justice dans notre sens est à peu près inapplicable.* Dans *The Andaman Islanders* (Cambridge, 1922), les conclusions de Radcliffe-Brown sont identiques et on voit se profiler auprès d'elles la menace de la vengeance interminable, de même que partout où ces conclusions s'imposent :

« Les Andamanais avaient une conscience sociale développée, c'est-à-dire un système de notions morales au sujet du bien et du mal mais le châtiment du crime par la collectivité n'existait pas chez eux. Si un individu subissait un tort, c'était à lui de se venger, à condition de le vouloir ou de l'oser. Toujours, sans doute, il se trouvait des gens pour épouser la cause du criminel, l'attachement personnel se révélant plus fort que la répugnance pour l'action commise. »

Certains ethnologues, tel Robert Lowie dans *Primitive Society* (New York, 1947), parlent à propos des sociétés primitives d'une « administration de la justice ». Lowie distingue deux types de sociétés, celles qui possèdent une « autorité centrale » et celles qui n'en possèdent pas. Dans ces dernières, c'est le groupe de parenté, dit-il, qui détient la puissance judiciaire, et *ce groupe confronte les autres groupes à la façon dont un Etat souverain confronte tous les autres.* Il n'y a pas d' « administration de la justice », pas de système judiciaire sans une instance supérieure, capable d'arbitrer souverainement, même entre les groupes les plus puissants. Seule cette instance supérieure peut couper court à toute possibilité de *blood feud*, d'interminable vendetta. Lowie lui-même reconnaît que cette condition n'est pas réalisée :

« La solidarité du groupe est ici la loi suprême : un individu qui exerce quelque sévice contre un individu d'un autre groupe sera normalement protégé par son groupe à lui, tandis que cet autre groupe soutiendra la victime qui réclame une vengeance ou une compensation. L'affaire peut donc toujours entraîner un cycle de vengeance, ou une guerre civile... Les Chuchki font généralement la paix après un acte unique de repré-

sailles, mais parmi les Ifugao, la lutte peut se poursuivre presque interminablement. »

Parler ici d'administration de la justice, c'est abuser du sens des termes. Le désir de reconnaître aux sociétés primitives des vertus égales ou supérieures à la nôtre dans le contrôle de la violence ne doit pas nous faire minimiser une différence essentielle. Parler comme le fait Lowie, c'est perpétuer une façon de penser très répandue, selon laquelle la vengeance libre *tient lieu* de système judiciaire là où celui-ci fait défaut. Cette thèse qui paraît marquée au coin du bon sens est en réalité tout à fait fausse et elle sert d'excuse à une infinité d'erreurs. Elle reflète l'ignorance d'une société, la nôtre, qui bénéficie depuis si longtemps d'un système judiciaire qu'elle n'a plus conscience de ses effets.

Si la vengeance est un processus infini, ce n'est pas à elle qu'on peut demander de contenir la violence, c'est elle, en vérité, qu'il s'agit de contenir. La preuve qu'il en est bien ainsi, c'est Lowie lui-même qui l'apporte chaque fois qu'il donne un exemple d' « administration de la justice », même dans les sociétés qui, selon lui, possèdent une « autorité centrale ». Ce n'est pas l'absence du principe de justice abstrait qui se révèle importante, mais le fait que l'action dite « légale » soit toujours aux mains des victimes elles-mêmes et de leurs proches. Tant qu'il n'y a pas d'organisme souverain et indépendant pour se substituer à la partie lésée et pour *se réserver la vengeance,* le danger d'une escalade interminable subsiste. Les efforts pour aménager la vengeance et pour la limiter demeurent précaires; ils requièrent, en fin de compte, une certaine volonté de conciliation qui peut bien être présente mais qui peut aussi faire défaut. Il est donc inexact, une fois de plus, de parler d' « administration de la justice », même pour des institutions telles que la *composition* ou les variétés diverses de *duel judiciaire.* Même là, semble-t-il, il faut s'en tenir aux conclusions de Malinowski : « *Pour restaurer un équilibre tribal dérangé, il n'existe que des moyens lents et compliqués... Nous n'avons découvert aucun usage ou procédé qui rappelle notre administration de la justice, conformément à un code et à des règles imprescriptibles.* »

S'il n'y a pas de remède décisif contre la violence, dans les sociétés primitives, pas de guérison infaillible quand l'équilibre est troublé, on peut supposer que les mesures *préventives,* par opposition aux *curatives* vont jouer un rôle de premier plan. C'est ici que l'on retrouve la définition du sacrifice proposée plus haut, définition qui fait de lui un instrument de prévention dans la lutte contre la violence.

Dans un univers où le moindre conflit peut entraîner des désastres, telle la moindre hémorragie chez un hémophile, le sacrifice polarise les tendances agressives sur des victimes réelles ou idéales, animées ou inanimées mais toujours non susceptibles d'être vengées, uniformément neutres et stériles sur le plan de la vengeance. Il fournit à un appétit de violence dont la seule volonté ascétique ne peut pas venir à bout un exutoire partiel, certes, temporaire, mais indéfiniment renouvelable et sur l'efficacité duquel les témoignages concordants sont trop nombreux pour être négligés. Le sacrifice empêche les germes de violence de se développer. Il aide les hommes à tenir la vengeance en respect.

Dans les sociétés sacrificielles, il n'est pas de situation critique à laquelle on ne réponde par le sacrifice, mais il est certaines crises qui paraissent relever tout particulièrement de celui-ci. Ces crises mettent toujours en cause l'unité de la communauté, elles se traduisent toujours par les dissensions et la discorde. Plus la crise est aiguë, plus la victime doit être « précieuse ».

On peut voir un signe supplémentaire de l'action exercée par le sacrifice dans le fait qu'il dépérit là où s'installe un système judiciaire, en Grèce et à Rome notamment. Sa raison d'être disparaît. Il peut se perpétuer très longtemps, certes, mais à l'état de forme à peu près vide; c'est généralement dans cet état que nous l'appréhendons, ce qui renforce en nous l'idée que les institutions religieuses n'ont aucune fonction réelle.

L'hypothèse avancée plus haut se confirme : c'est dans les sociétés dépourvues de système judiciaire et, de ce fait, menacées par la vengeance, que le sacrifice et le rite en général doivent jouer un rôle essentiel. Il ne faut pourtant pas dire que le sacrifice « remplace » le système judiciaire. D'abord parce qu'il n'est pas question de

remplacer ce qui n'a sans doute jamais existé et ensuite parce que, à défaut d'un renoncement volontaire et unanime à toute violence, le système judiciaire, dans son ordre, est irremplaçable.

Parce que nous minimisons le péril de la vengeance, nous ne savons pas à quoi peut bien servir le sacrifice. Nous ne nous demandons jamais comment les sociétés dépourvues de pénalité judiciaire tiennent en respect une violence que nous ne voyons plus. Notre méconnaissance forme un système clos. Rien ne peut la démentir. Nous n'avons pas besoin du religieux pour résoudre un problème dont l'existence même nous échappe. Le religieux nous paraît donc sans rime ni raison. La solution nous dissimule le problème et l'effacement du problème nous dissimule le religieux en tant que solution.

Le mystère que constituent pour nous les sociétés primitives est certainement lié à cette méconnaissance. C'est ce mystère qui est responsable de nos opinions toujours extrêmes au sujet de ces sociétés. Tantôt nous les jugeons très supérieures, tantôt au contraire très inférieures à ce que nous sommes nous-mêmes. C'est un seul et même ordre de fait, c'est l'absence de système judiciaire qui pourrait bien provoquer cette oscillation des extrêmes, ces jugements invariablement excessifs. Personne, sans doute, ne peut juger du plus ou moins de violence des individus et, à plus forte raison, des sociétés. Ce qu'on peut très bien juger, par contre, c'est que la violence, dans une société privée de système judiciaire, ne se situera pas exactement aux mêmes lieux et n'apparaîtra pas sous les mêmes formes que dans la nôtre. Suivant les aspects qui retiennent l'attention, on aura tendance à penser que ces sociétés sont abandonnées à une sauvagerie terrifiante ou, au contraire, à les idéaliser, à les présenter comme des exemples à suivre, comme les seuls modèles d'humanité réelle.

Dans ces sociétés, les maux que la violence risque de déclencher sont si grands, et les remèdes si aléatoires, que l'accent porte sur la prévention. Et le domaine du préventif est avant tout le domaine religieux. La prévention religieuse peut avoir un caractère violent. La violence et le sacré sont inséparables. L'utilisation « rusée » de certaines propriétés de la violence, de son aptitude,

notamment, à se déplacer d'objet en objet se dissimule derrière l'appareil rigide du sacrifice rituel.

Les sociétés primitives ne sont pas abandonnées à la violence. Et pourtant elles ne sont pas forcément moins violentes ou moins « hypocrites » que nous le sommes nous-mêmes. Pour être complet, il faudrait faire entrer en ligne de compte, bien entendu, toutes les formes de violence plus ou moins ritualisées qui détournent la menace des objets proches vers des objets plus lointains, la guerre notamment. Il est clair que la guerre n'est pas réservée à un seul type de société. L'accroissement prodigieux des moyens techniques ne constitue pas une différence essentielle entre le primitif et le moderne. Dans le cas du système judiciaire et des rites sacrificiels, par contre, nous tenons des institutions dont la présence et l'absence pourraient bien distinguer les sociétés primitives d'un certain type de « civilisation ». Ce sont ces institutions qu'il faut interroger pour arriver non à un jugement de valeur mais à une connaissance objective.

La prédominance du préventif sur le curatif, dans les sociétés primitives, ne s'accomplit pas exclusivement dans la vie religieuse. On peut rattacher à cette différence les traits généraux d'un comportement ou d'une psychologie qui frappaient les premiers observateurs venus d'Europe et qui ne sont pas universels sans doute mais ne sont peut-être pas non plus toujours illusoires.

Dans un univers où le moindre faux pas peut entraîner des conséquences formidables, on comprend que les rapports humains soient marqués par une prudence qui nous paraît excessive, qu'ils exigent des précautions qui nous paraissent incompréhensibles. On conçoit les longues palabres précédant toute démarche non prévue par la coutume. On s'explique sans peine le refus de s'engager dans des formes de jeu ou de compétition qui nous paraissent anodines. Quand l'irrémédiable cerne les hommes de toutes parts, ils font preuve, parfois, de cette « gravité noble » auprès de laquelle nos allures affairées sont toujours un peu cocasses. Les soucis commerciaux, bureaucratiques ou idéologiques qui nous accablent font figure de futilités.

Entre la non-violence et la violence, il n'y a pas, dans les sociétés primitives, le frein automatique et tout-puis-

sant d'institutions qui nous déterminent d'autant plus étroitement que leur rôle est plus oublié. C'est ce frein toujours présent qui nous permet de franchir impunément, sans même nous en douter, des limites interdites aux primitifs. Dans les sociétés « policées », les rapports, même entre parfaits étrangers, se caractérisent par une familiarité, une mobilité et une audace incomparables.

Le religieux vise toujours à apaiser la violence, à l'empêcher de se déchaîner. Les conduites religieuses et morales visent la non-violence de façon immédiate dans la vie quotidienne et de façon médiate, fréquemment, dans la vie rituelle, par l'intermédiaire paradoxal de la violence. Le sacrifice rejoint l'ensemble de la vie morale et religieuse mais au terme d'un détour assez extraordinaire. Il ne faut pas oublier, d'autre part, que pour rester efficace, le sacrifice doit s'accomplir dans l'esprit de *pietas* qui caractérise tous les aspects de la vie religieuse. Nous commençons à entrevoir pourquoi il fait figure à la fois d'action coupable et d'action très sainte, de violence illégitime aussi bien que de violence légitime. Mais nous sommes très loin encore d'une compréhension satisfaisante.

Le religieux primitif domestique la violence, il la règle, il l'ordonne et il la canalise, afin de l'utiliser contre toute forme de violence proprement intolérable et ceci dans une atmosphère générale de non-violence et d'apaisement. Il définit une combinaison étrange de violence et de non-violence. On peut dire à peu près la même chose du système judiciaire.

Tous les moyens jamais mis en œuvre par les hommes pour se protéger de la vengeance interminable pourraient bien être apparentés. On peut les grouper en trois catégories : 1) les moyens préventifs qui se ramènent tous à des déviations sacrificielles de l'esprit de vengeance; 2) les aménagements et entraves à la vengeance, comme les *compositions*, duels judiciaires, etc., dont l'action curative est encore précaire; 3) le système judiciaire dont l'efficacité curative est sans égale.

L'ordre dans lequel ces moyens se présentent est celui d'une efficacité grandissante. Le passage du préventif au curatif correspond à une histoire réelle, au moins dans le monde occidental. Les premiers moyens curatifs sont intermédiaires à tous égards entre un état purement religieux et l'efficacité extrême du système judiciaire. Ils ont eux-mêmes un caractère rituel et sont souvent associés au sacrifice.

Dans les sociétés primitives, les procédés curatifs restent rudimentaires à nos yeux, nous voyons en eux de simples « tâtonnements » vers le système judiciaire car leur intérêt pragmatique est bien visible : ce n'est pas au coupable qu'on s'intéresse le plus mais aux victimes non vengées; c'est d'elles que vient le péril le plus immédiat; il faut donner à ces victimes une satisfaction strictement mesurée, celle qui apaisera leur désir de vengeance sans l'allumer ailleurs. Il ne s'agit pas de légiférer au sujet du bien et du mal, il ne s'agit pas de faire respecter une justice abstraite, il s'agit de préserver la sécurité du groupe en coupant court à la vengeance, de préférence par une réconciliation fondée sur une composition ou, si la réconciliation est impossible, par une rencontre armée, organisée de telle façon que la violence ne devrait pas se propager aux alentours; cette rencontre se déroulera en champ clos, sous une forme réglée, entre des adversaires bien déterminées; elle aura lieu une fois pour toutes...

On peut admettre que tous ces procédés curatifs sont déjà « en route » vers le système judiciaire. Mais l'évolution, si évolution il y a, n'est pas continue. Le point de rupture se situe au moment où l'intervention d'une autorité judiciaire indépendante devient *contraignante*. Alors seulement les hommes sont libérés du devoir terrible de la vengeance. L'intervention judiciaire n'a plus le même caractère d'urgence terrible; sa signification demeure la même mais elle peut s'estomper et même disparaître entièrement. Le système fonctionnera d'autant mieux qu'on aura moins conscience de sa fonction. Ce système pourra donc, et dès qu'il le peut il devra, se réorganiser autour du coupable et du principe de culpabilité, toujours autour de la rétribution, en somme, mais érigée en principe de justice abstrait que les hommes seraient chargés de faire respecter.

D'abord ouvertement destinés à modérer la vengeance, les procédés « curatifs » s'enveloppent de mystère, on le voit, à mesure qu'ils gagnent en efficacité. Plus le point focal du système se déplace de la prévention religieuse

vers les mécanismes de la rétribution judiciaire, plus la méconnaissance qui a toujours protégé l'institution sacrificielle avance vers ces mécanismes et tend, à leur tour, à les envelopper.

A partir du moment où il est seul à régner, le système judiciaire soustrait sa fonction aux regards. De même que le sacrifice, il dissimule — même si en même temps il révèle — ce qui fait de lui la même chose que la vengeance, une vengeance semblable à toutes les autres, différente seulement en ceci qu'elle n'aura pas de suites, qu'elle-même ne sera pas vengée. Dans le premier cas, c'est parce que la victime n'est pas la « bonne » qu'elle n'est pas vengée; dans le second cas, c'est bien sur la « bonne » victime que s'abat la violence, mais elle s'abat avec une force et une autorité tellement massives qu'aucune riposte n'est possible.

On objectera que la fonction du système judiciaire n'est pas vraiment dissimulée; nous n'ignorons pas, c'est un fait, que la justice s'intéresse plus à la sécurité générale qu'à la justice abstraite; nous n'en croyons pas moins que ce système repose sur un principe de justice qui lui est propre et qui fait défaut aux sociétés primitives. Pour s'en convaincre, il suffit de lire les travaux sur le sujet. Nous nous imaginons toujours que la différence décisive entre le primitif et le civilisé consiste en une certaine impuissance du primitif à identifier le coupable et à respecter le principe de culpabilité. C'est sur ce point que nous nous mystifions nous-mêmes. Si le primitif paraît se détourner du coupable, avec une obstination qui passe à nos yeux pour de la stupidité ou de la perversité, c'est parce qu'il redoute de *nourrir* la vengeance.

Si notre système nous paraît plus rationnel c'est, en vérité, parce qu'il est plus strictement conforme au principe de vengeance. L'insistance sur le châtiment du coupable n'a pas d'autre sens. Au lieu de travailler à empêcher la vengeance, à la modérer, à l'éluder, ou à la détourner sur un but secondaire, comme tous les procédés proprement religieux, le système judiciaire *rationalise* la vengeance, il réussit à la découper et à la limiter comme il l'entend; il la manipule sans péril; il en fait une *technique* extrêmement efficace de guérison et, secondairement, de prévention de la violence.

Cette rationalisation de la vengeance n'a rien à voir avec un enracinement communautaire plus direct ou plus profond; elle repose, tout au contraire, sur l'indépendance souveraine de l'autorité judiciaire qui est mandatée une fois pour toutes et dont aucun groupe, pas même la collectivité unanime, en principe tout au moins, ne peut remettre en cause les décisions. Ne représentant aucun groupe particulier, n'étant rien d'autre qu'elle-même, l'autorité judiciaire ne relève de personne en particulier, elle est donc au service de tous et tous s'inclinent devant ses décisions. Seul le système judiciaire n'hésite jamais à frapper la violence en plein cœur parce qu'il possède sur la vengeance un monopole absolu. Grâce à ce monopole, il réussit, normalement, à étouffer la vengeance, au lieu de l'exaspérer, au lieu de l'étendre et de la multiplier, comme le ferait le même type de conduite dans une société primitive.

Le système judiciaire et le sacrifice ont donc en fin de compte la même fonction mais le système judiciaire est infiniment plus efficace. Il ne peut exister qu'associé à un pouvoir politique vraiment fort. Comme tous les progrès techniques, il constitue une arme à double tranchant, d'oppression aussi bien que de libération, et c'est bien ainsi qu'il apparaît aux primitifs dont le regard, sur ce point, est sans doute plus objectif que le nôtre.

Si la fonction, de nos jours, apparaît, c'est qu'elle échappe au retrait dont elle a besoin pour s'exercer convenablement. Toute compréhension, ici, est critique, elle coïncide avec une crise du système, une menace de désintégration. Si imposant soit-il, l'appareil qui dissimule l'identité réelle de la violence illégale et de la violence légale finit toujours par s'écailler, se lézarder et finalement par s'écrouler. La vérité sous-jacente affleure et c'est la réciprocité des représailles qui resurgit, non pas de façon théorique seulement, comme une vérité purement intellectuelle qui apparaîtrait aux gens savants mais comme une réalité sinistre, un cercle vicieux auquel on croyait avoir échappé et qui réaffirme son emprise.

Les procédés qui permettent aux hommes de modérer leur violence sont tous analogues, en ceci qu'aucun d'eux n'est étranger à la violence. Il y a lieu de penser qu'ils

sont tous enracinés dans le religieux. Le religieux proprement dit ne fait qu'un, on l'a vu, avec les divers modes de la prévention; les procédés curatifs sont eux-mêmes imprégnés de religieux, aussi bien sous la forme rudimentaire qui s'accompagne, presque toujours, de rites sacrificiels, que sous la forme judiciaire. Le religieux au sens large, ne fait qu'un, sans doute, avec cette obscurité qui enveloppe en définitive toutes les ressources de l'homme contre sa propre violence, curatives aussi bien que préventives, avec cet obscurcissement qui gagne le système judiciaire quand celui-ci prend le relais du sacrifice. Cette obscurité coïncide avec la transcendance effective de la violence sainte, légale, légitime, face à l'immanence de la violence coupable et illégale.

De même que les victimes sacrificielles sont, en principe, offertes à la divinité et agréées par elle, le système judiciaire se réfère à une théologie qui garantit la vérité de sa justice. Cette théologie peut même disparaître, comme elle a disparu dans notre monde, et la transcendance du système demeure intacte. Il s'écoule des siècles avant que les hommes se rendent compte qu'il n'y a pas de différence entre leur principe de justice et le principe de la vengeance.

Seule la transcendance du système, effectivement reconnue par tous, quelles que soient les institutions qui la concrétisent, peut en assurer l'efficacité préventive ou curative en distinguant la violence sainte, légitime et en l'empêchant de devenir l'objet de récriminations et de contestations, c'est-à-dire de retomber au cercle vicieux de la vengeance.

Seul un élément fondateur unique et qu'il faut bien nommer religieux, en un sens plus profond que le théologique, toujours fondateur parmi nous parce que toujours dissimulé, même s'il est de moins en moins dissimulé et si l'édifice fondé par lui vacille de plus en plus, permet d'interpréter notre ignorance actuelle tant à l'égard de la violence que du religieux, celui-ci nous protégeant de celle-là et se cachant derrière elle comme elle se cache derrière lui. Si nous ne comprenons toujours pas le religieux ce n'est donc pas parce que nous sommes à l'extérieur, c'est parce que nous sommes encore à l'intérieur, au moins pour l'essentiel. Les débats grandiloquents sur la mort de Dieu et de l'homme n'ont rien de radical; ils restent théologiques et par conséquent sacrificiels au sens large en ceci qu'ils dissimulent la question de la vengeance, tout à fait concrète pour une fois et plus du tout philosophique car c'est bien la vengeance interminable, comme on nous l'avait dit, qui menace de retomber sur les hommes après le meurtre de toute divinité. Une fois qu'il n'y a plus de transcendance, religieuse, humaniste, ou de tout autre sorte, pour définir une violence légitime et garantir sa spécificité face à toute violence illégitime, le légitime et l'illégitime de la violence sont définitivement livrés à l'opinion de chacun, c'est-à-dire à l'oscillation vertigineuse et à l'effacement. Il y a autant de violences légitimes désormais qu'il y a de violents, autant dire qu'il n'y en a plus du tout. Seule une transcendance quelconque, en faisant croire à une différence entre le sacrifice et la vengeance, ou entre le système judiciaire et la vengeance, peut *tromper* durablement la violence.

C'est bien pourquoi l'intelligence du système, sa démystification, coïncide forcément avec sa désagrégation. Cette démystification reste encore sacrificielle, elle-même religieuse, aussi longtemps au moins qu'elle ne peut pas s'achever, en ce sens qu'elle se croit non-violente ou moins violente que le système. En réalité, elle est de plus en plus violente; si sa violence est moins « hypocrite », elle est plus active, plus virulente, et elle annonce toujours une violence pire encore, une violence privée de toute mesure.

Derrière la différence à la fois pratique et mythique, il faut affirmer la non-différence, l'identité positive de la vengeance, du sacrifice et de la pénalité judiciaire. C'est bien parce que ces trois phénomènes sont les mêmes qu'ils tendent toujours, en cas de crise, à tous retomber dans la même violence indifférenciée. Cette assimilation peut paraître exagérée, et même invraisemblable tant qu'on la formule dans l'abstrait. Il faut l'envisager à partir d'illustrations concrètes; il faut mettre sa puissance explicative à l'épreuve. De nombreuses coutumes et institutions qui restent inintelligibles, inclassables, « aberrantes » en son absence, s'éclairent à sa lumière.

Dans *Primitive Society,* toujours à propos des réactions collectives à l'acte de violence, Lowie mentionne un fait digne d'exciter notre curiosité :

« Les Chuchki font généralement la paix après un acte unique de représailles... Alors que les Ifugao ont tendance à soutenir leurs parents presque dans n'importe quelles circonstances, les Chuchki cherchent souvent à éviter une querelle en immolant un membre de la famille. »

Comme dans toute immolation sacrificielle ou châtiment légal, il s'agit ici d'empêcher un cycle de vengeance. C'est bien ce que comprend Lowie. En tuant un des leurs, les Chuchki prennent les devants; ils offrent une victime à leurs adversaires potentiels, les invitant ainsi à ne pas se venger, à ne pas commettre un acte qui constituerait un nouvel affront et qu'il serait, une fois de plus, indispensable de venger. Cet élément d'expiation est une ressemblance avec le sacrifice, que vient renforcer, bien entendu, le choix de la victime, le fait que la victime est autre que le coupable.

On ne peut pourtant pas ranger la coutume chuchki parmi les sacrifices. Jamais, en effet, une immolation proprement rituelle n'est directement et ouvertement liée à une première effusion de sang, de caractère irrégulier. Jamais elle n'apparaît comme la rançon d'un acte déterminé. C'est bien parce qu'un tel lien n'apparaît jamais que la signification du sacrifice nous a toujours échappé, que le rapport entre le sacrifice et la violence reste méconnu. Ici, cette signification se révèle et de façon trop spectaculaire pour qu'on puisse définir l'acte comme rituel.

Peut-on ranger, alors, cette action parmi les châtiments légaux, peut-on parler à son sujet d' « administration de la justice » ? On ne le peut pas : la victime du second meurtre n'est pas coupable du premier. On peut invoquer, bien entendu, comme le fait Lowie, une « responsabilité collective », mais ce n'est pas suffisant. Quand la responsabilité collective est appelée à jouer, c'est toujours à défaut ou en plus du vrai responsable ou encore dans l'indifférence totale à toute responsabilité individuelle. Jamais la responsabilité collective n'exclut systématiquement le vrai coupable. C'est bien d'une telle exclusion qu'il s'agit ici. Même si elle reste douteuse, dans tel ou tel exemple déterminé, cette exclusion du coupable paraît trop bien attestée pour qu'il ne faille pas voir en elle un phénomène significatif, une attitude culturelle dont il faut rendre compte.

On ne doit pas se réfugier ici dans quelque « mentalité primitive », alléguer « une confusion possible entre l'individu et le groupe ». Si les Chuchki épargnent le coupable ce n'est pas parce qu'ils distinguent mal la culpabilité, c'est au contraire parce qu'ils la distinguent parfaitement. C'est en tant que coupable, en d'autres termes, que le coupable est épargné. Les Chuchki pensent avoir de bonnes raisons pour agir comme ils le font et ce sont ces raisons qu'il s'agit de repérer.

Faire du coupable une victime serait accomplir l'acte même que réclame la vengeance, ce serait obéir strictement aux exigences de l'esprit violent. En immolant non le coupable mais un de ses proches, on s'écarte d'une réciprocité parfaite dont on ne veut pas parce qu'elle est trop ouvertement vengeresse. Si la contre-violence porte sur le violent lui-même, elle participe, de ce fait même, de sa violence, elle ne se distingue plus de celle-ci. Elle est déjà vengeance en train de perdre toute mesure, elle se jette dans cela même qu'elle a pour objet de prévenir.

On ne peut pas se passer de la violence pour mettre fin à la violence. Mais c'est précisément pour cela que la violence est interminable. Chacun veut proférer le dernier mot de la violence et on va ainsi de représaille en représaille sans qu'aucune conclusion véritable intervienne jamais.

En excluant le coupable lui-même de toute représaille, les Chuchki s'efforcent de ne pas tomber dans le cercle vicieux de la vengeance. Ils veulent brouiller la piste, un peu mais pas trop car ils entendent ne pas enlever à leur acte sa signification primordiale qui est celle d'une réponse au meurtre initial, d'un véritable paiement de la dette contractée par un des leurs. Pour apaiser les passions soulevées par le meurtre, il faut lui opposer un acte qui ne ressemblera pas trop à la vengeance souhaitée par l'adversaire mais qui n'en différera pas trop non

plus. L'acte va donc ressembler à la fois au châtiment légal et au sacrifice sans se confondre ni avec l'un ni avec l'autre. Il ressemble au châtiment légal en ceci qu'il s'agit d'une réparation, d'une rétribution violente. Les Chuchki acceptent de subir, ils imposent aux leurs la même perte violente qu'ils ont infligée à une autre communauté. L'acte ressemble au sacrifice en ceci que la victime du second meurtre n'est pas coupable du premier. C'est là l'élément qui nous paraît absurde, étranger à la raison : le principe de culpabilité n'est pas respecté ! Ce principe nous paraît si admirable et absolu que nous ne pouvons pas imaginer qu'on le rejette. Toutes les fois qu'il est absent nous imaginons quelque carence dans la perception, quelque déficience intellectuelle.

C'est bien notre raison qui est ici rejetée; elle est rejetée parce qu'elle ne fait qu'un avec une application trop stricte du principe de vengeance et, en tant que telle, lourde de périls futurs.

En exigeant un rapport direct entre la culpabilité et le châtiment, nous croyons appréhender une vérité qui échappe aux primitifs. C'est nous, au contraire, qui sommes aveugles à une menace très réelle dans l'univers primitif, l' « escalade » de la vengeance, la violence sans mesure. C'est cela, sans doute, que les bizarreries apparentes des coutumes primitives et de la violence religieuse s'efforcent d'exorciser.

Derrière le refus étrange de toucher physiquement à l'*anathème,* dans l'univers grec, notamment, il y a une crainte analogue, sans doute, à celle qui motive la coutume chuchki. Faire violence au violent, c'est se laisser contaminer par sa violence. On s'arrange pour placer l'anathème dans une situation telle qu'il ne peut pas survivre; personne, sinon lui-même, ne sera directement responsable de sa mort, personne ne lui a fait violence. On abandonne le malheureux seul, sans vivres, en pleine mer ou au sommet d'une montagne, on le force à se jeter du haut d'une falaise. L'exposition des enfants maléfiques relève, selon toute apparence, d'un souci du même genre.

Toutes ces coutumes nous paraissent absurdes, déraisonnables, alors qu'elles sont loin d'être sans raisons,

et ces raisons obéissent à une logique cohérente. Il s'agit toujours de concevoir et d'exécuter une violence qui ne sera pas aux violences antérieures ce qu'un maillon de plus, dans une chaîne, est aux maillons qui le précèdent et à ceux qui lui succèdent; on rêve d'une violence radicalement autre, d'une violence vraiment décisive et terminale, d'une violence qui mettrait fin, une fois pour toutes, à la violence.

Les primitifs s'efforcent de briser la symétrie des représailles au niveau de la forme. Contrairement à nous, ils perçoivent très bien la répétition de l'identique et ils essaient d'y mettre un terme par du *différent.* Les modernes, eux, n'ont pas peur de la réciprocité violente. C'est elle qui structure tout châtiment légal. Le caractère écrasant de l'intervention judiciaire l'empêche de n'être qu'un premier pas dans le cercle vicieux des représailles. Nous ne voyons même plus ce qui effraie les primitifs dans la pure réciprocité vengeresse. C'est pourquoi les raisons du comportement chuchki ou des précautions à l'égard de l'*anathème* nous échappent.

La solution chuchki ne se confond ni avec la vengeance, bien sûr, ni avec le sacrifice rituel ni avec le châtiment légal. Et pourtant elle n'est étrangère à aucun de ces trois phénomènes. Elle se situe en un lieu où la vengeance, le sacrifice et le châtiment légal paraissent se recouper. Si aucune des pensées actuelles n'est capable de penser ces mêmes phénomènes comme susceptibles de se recouper, il ne faut pas attendre d'elles beaucoup de lumière sur les questions qui nous intéressent.



On peut lire dans la coutume chuchki un grand nombre d'implications psychologiques, d'intérêt limité. On peut penser, par exemple, qu'en mettant à mort non le coupable mais un de ses proches, les Chuchki veulent se montrer conciliants tout en refusant de « perdre la face ». C'est possible mais on peut imaginer aussi tout autre chose; on peut énumérer mille possibilités diverses et contradictoires. Il est inutile de se perdre dans ce labyrinthe; la formulation religieuse surplombe toutes

les hypothèses psychologiques; elle n'en rend aucune nécessaire mais elle n'en élimine aucune.

La notion religieuse essentielle, ici, est celle d'impureté rituelle. Les remarques précédentes peuvent servir d'introduction à une enquête sur cette notion. C'est la violence qui cause l'impureté rituelle. Dans bien des cas, il s'agit là d'une vérité évidente, indubitable.

Deux hommes en viennent aux mains; le sang va peut-être couler; ces deux hommes sont déjà *impurs*. Leur impureté est contagieuse; rester auprès d'eux, c'est courir le risque d'être mêlé à leur querelle. Il n'y a qu'un moyen sûr d'éviter l'*impureté,* c'est-à-dire le contact avec la violence, la contagion de cette violence, et c'est de s'éloigner. Aucune idée de devoir ou d'interdiction morale n'est présente. La contamination est un danger terrible auquel seuls, en vérité, les êtres déjà imprégnés d'impureté, déjà contaminés, n'hésitent pas à s'exposer.

Si tout contact même fortuit avec un être impur rend impur, il en va de même, *a fortiori* de tout contact violent, hostile. S'il faut à tout prix recourir à la violence, qu'au moins la victime soit pure, qu'elle n'ait pas trempé dans la querelle maléfique. C'est là ce que se disent les Chuchki. Notre exemple montre clairement que les notions d'impureté et de contagion ont un répondant sur le plan des rapports humains. Une réalité formidable se dissimule derrière elles. Or, c'est là ce que l'ethnologie religieuse a longtemps nié. Les observateurs modernes, en particulier à l'époque de Frazer et de ses disciples, ne voyaient absolument pas cette réalité, d'abord parce qu'elle n'existait pas pour eux et aussi parce que la religion primitive s'arrange pour la camoufler; des idées comme celle d'impureté ou de contagion, par la matérialité qu'elles supposent, révèlent un procédé essentiel de ce camouflage. Une menace qui pèse sur les rapports entre les hommes et qui relève exclusivement de ces rapports est présentée sous une forme entièrement *réifiée*. La notion d'impureté rituelle peut dégénérer jusqu'au point où elle n'est plus qu'une croyance terrifiée en la vertu maléfique du contact matériel. La violence s'est transfigurée en une espèce de fluide qui imprègne les objets et dont la diffusion paraît obéir à des lois

purement physiques, un peu comme l'électricité ou le « magnétisme » balzacien. Loin de dissiper la méconnaissance et de retrouver la réalité qui se cache derrière ces distorsions, la pensée moderne l'aggrave et la renforce; elle collabore à l'escamotage de la violence en coupant le religieux de toute réalité, en faisant de lui un conte à dormir debout.

Un homme se pend; son cadavre est impur, mais aussi la corde qui a servi à le pendre, l'arbre auquel cette corde est suspendue, le sol autour de cet arbre; l'impureté diminue à mesure qu'on s'éloigne du cadavre. Tout se passe comme si, du lieu où la violence s'est manifestée et des objets qu'elle a directement affectés, rayonnaient des émanations subtiles qui pénètrent tous les objets environnants et qui tendent à s'affaiblir avec le temps et la distance.

Dans une certaine ville un terrible massacre a lieu. Cette ville envoie dans une autre des ambassadeurs. Ils sont impurs; on évite autant que possible de les toucher, de leur parler, ou même de demeurer en leur présence. Après leur départ on multiplie les rites purificateurs, aspersions d'eau lustrale, sacrifices, etc.

Si Frazer et son école voient dans la peur de la contagion impure le critère par excellence de l' « irrationnel » et du « superstitieux » dans la pensée religieuse, d'autres observateurs, au contraire, en ont presque fait une science avant la lettre. Cette perspective est fondée sur des recoupements frappants entre certaines précautions scientifiques et certaines précautions rituelles.

Il existe des sociétés où une maladie contagieuse, la petite vérole, a son dieu particulier. Pendant toute la durée de leur maladie, les malades sont consacrés à ce dieu; ils sont isolés de la communauté et confiés à la garde d'un « initié » ou, si l'on veut, d'un prêtre du dieu, c'est-à-dire d'un homme qui a contracté jadis la maladie et qui a survécu. Cet homme participe désormais de la puissance du dieu, il est immunisé contre les effets de sa violence.

Impressionnés par des faits de cet ordre, on le conçoit, certains interprètes ont cru découvrir, à l'origine de l'impureté rituelle, une intuition vague mais réelle des théories microbiennes. On rejette, généralement, ce

point de vue, sous prétexte que les efforts pour se protéger de l'impureté rituelle ne vont pas tous, bien au contraire, dans le même sens que l'hygiène moderne. Cette critique reste insuffisante; elle ne nous interdit pas, en effet, de comparer les précautions rituelles à une médecine encore tâtonnante, mais déjà partiellement efficace, celle du siècle dernier par exemple.

La théorie qui voit dans la terreur religieuse une espèce de pré-science, met le doigt sur quelque chose d'intéressant mais de tellement partiel et fragmentaire qu'on doit la dire fausse. Une telle théorie ne pouvait naître que dans une société et dans un milieu où la *maladie* apparaît comme la seule fatalité pesant désormais sur l'homme, la dernière menace à conquérir. Dans l'idée primitive de contagion, il est bien évident que la maladie épidémique n'est pas absente. Dans le tableau d'ensemble de l'impureté rituelle, la maladie certainement figure mais elle ne constitue qu'un domaine parmi d'autres. Nous isolons ce domaine car il est le seul où la notion moderne et scientifique de contagion, exclusivement pathologique, recoupe la notion primitive qui a une extension beaucoup plus grande.

Dans la perspective religieuse, le domaine où la contagion demeure réelle pour nous, ne se distingue pas des domaines où elle a cessé de l'être. Cela ne signifie pas que la religion primitive soit sujette au type de « confusion » dont l'accusaient naguère un Frazer ou un Lévy-Bruhl. L'assimilation des maladies contagieuses et de la violence sous toutes ses formes, uniformément considérées, elles aussi, comme contagieuses, s'appuie sur un ensemble d'indices concordants qui composent un tableau d'une cohérence extraordinaire.

Une société *primitive*, une société qui ne possède pas de système judiciaire est exposée, on l'a dit, à l'escalade de la vengeance, à l'anéantissement pur et simple que nous nommons désormais *violence essentielle;* elle se voit contrainte d'adopter à l'égard de cette violence certaines attitudes pour nous incompréhensibles. C'est toujours pour les deux mêmes raisons que nous ne comprenons pas : la première c'est que nous ne savons absolument rien au sujet de la violence essentielle, pas même qu'elle existe; la seconde c'est que les peuples

primitifs eux-mêmes ne connaissent cette violence que sous une forme presque entièrement déshumanisée, c'est-à-dire sous les apparences partiellement trompeuses du *sacré.*

Considérées dans leur ensemble les précautions rituelles dirigées contre la violence, si absurdes que certaines d'entre elles nous paraissent, ne relèvent nullement de l'illusion. C'est ce que nous avons déjà constaté, en somme, à propos du sacrifice. Si la *catharsis* sacrificielle parvient à empêcher la propagation désordonnée de la violence, c'est réellement une espèce de *contagion* qu'elle réussit à arrêter.

Si nous jetons un coup d'œil en arrière, nous nous apercevrons que la violence, depuis le début, s'est révélée à nous comme une chose éminemment communicable. Sa tendance à se précipiter sur un objet de rechange, à défaut de l'objet originairement visé, peut se décrire comme une espèce de contamination. La violence longtemps comprimée finit toujours par se répandre aux alentours; malheur, dès lors, à celui qui passe à sa portée. Les précautions rituelles visent d'une part à prévenir ce genre de diffusion et d'autre part à protéger, dans la mesure du possible, ceux qui se trouvent soudainement impliqués dans une situation d'impureté rituelle, c'est-à-dire de violence.

La moindre violence peut entraîner une escalade cataclysmique. Même si cette vérité, sans être aucunement périmée, est devenue malaisément visible, au moins dans notre vie quotidienne, nous savons tous que le spectacle de la violence a quelque chose de « contagieux ». Il est presque impossible, parfois, de se soustraire à cette contagion. A l'égard de la violence, l'intolérance peut se révéler aussi fatale, en fin de compte, que la tolérance. Quand la violence devient manifeste, il y a des hommes qui se donnent à elle librement, avec enthousiasme, même; il y en a d'autres qui s'opposent à ses progrès; mais ce sont eux, souvent, qui lui permettent de triompher. Aucune règle n'est universellement valable, aucun principe ne finit par résister. Il y a des moments où les remèdes sont tous efficaces, l'intransigeance comme la compromission; il y en a d'autres, au contraire, où ils sont tous vains; ils ne font

plus alors que grossir le mal qu'ils s'imaginent contrecarrer.

Toujours, semble-t-il, le moment arrive où l'on ne peut plus s'opposer à la violence que par une autre violence; peu importe, alors, que l'on réussisse ou que l'on échoue, c'est toujours elle la gagnante. La violence a des effets *mimétiques* extraordinaires, tantôt directs et positifs, tantôt indirects et négatifs. Plus les hommes s'efforcent de la maîtriser, plus ils lui fournissent des aliments; elle transforme en moyens d'action les obstacles qu'on croit lui opposer; elle ressemble à une flamme qui dévore tout ce qu'on peut jeter sur elle, dans l'intention de l'étouffer.

Nous venons de recourir à la métaphore du feu; nous aurions pu recourir à la tempête, au déluge, au tremblement de terre. De même que la peste, à vrai dire, ce ne seraient pas là, tout à fait, des métaphores, rien que des métaphores. Cela ne veut pas dire que nous revenons à la thèse qui fait du sacré une simple transfiguration des phénomènes naturels.

Le sacré, c'est tout ce qui maîtrise l'homme d'autant plus sûrement que l'homme se croit plus capable de le maîtriser. C'est donc, entre autres choses mais secondairement, les tempêtes, les incendies de forêts, les épidémies qui terrassent une population. Mais c'est aussi et surtout, bien que de façon plus cachée, la violence des hommes eux-mêmes, la violence posée comme extérieure à l'homme et confondue, désormais, à toutes les autres forces qui pèsent sur l'homme du dehors. C'est la violence qui constitue le cœur véritable et l'âme secrète du sacré.

Nous ne savons pas encore comment les hommes réussissent à poser leur propre violence hors d'eux-mêmes. Une fois qu'ils ont réussi, toutefois, une fois que le sacré est devenu cette substance mystérieuse qui rôde autour d'eux, qui les investit du dehors sans devenir vraiment eux-mêmes, qui les tourmente et les brutalise, un peu à la façon des épidémies ou des catastrophes naturelles, ils se trouvent confrontés par un ensemble de phénomènes à nos yeux hétérogènes mais dont les analogies sont réellement très remarquables.

Si l'on veut éviter la maladie, il est bon d'éviter les contacts avec les malades. Il est également bon d'éviter les contacts avec la rage homicide si l'on ne tient pas à entrer soi-même dans une rage homicide ou à se faire tuer, ce qui en fin de compte revient au même, la première conséquence finissant presque toujours par entraîner la seconde.

Il y a là, à nos yeux, deux types distincts de « contagion ». La science moderne ne s'intéresse qu'au premier et elle confirme sa réalité d'une manière éclatante. Il se pourrait bien que le second type de contagion fût de loin le plus important dans les conditions définies plus haut comme primitives, c'est-à-dire en l'absence de tout système judiciaire.

Sous le chef de l'impureté rituelle, la pensée religieuse englobe tout un ensemble de phénomènes, disparates et absurdes dans la perspective scientifique moderne mais dont la réalité et les ressemblances apparaissent pour peu qu'on les répartisse autour de la violence essentielle qui fournit la matière principale et le fondement ultime de tout le système.

Entre la maladie, par exemple, et la violence volontairement infligée par un ennemi, il existe des rapports indéniables. Les souffrances du malade sont analogues à celles que fait subir une blessure. Le malade risque de mourir. La mort menace, également, tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, active ou passive, sont impliqués dans la violence. La mort n'est jamais que la pire violence qui puisse advenir à l'homme. Il n'est pas moins raisonnable, en somme, de considérer sous un même chef toutes les causes, plus ou moins mystérieuses et contagieuses, qui peuvent entraîner la mort, que de créer une catégorie à part pour une seule d'entre elles, comme nous le faisons dans le cas de la maladie.

C'est à certaines formes d'empirisme qu'il faut faire appel pour comprendre la pensée religieuse. Cette pensée a exactement le même but que la recherche techno-scientifique moderne, et c'est l'action pratique. Toutes les fois que l'homme est vraiment désireux d'aboutir à des résultats concrets, toutes les fois qu'il est pressé par la réalité, il abandonne les spéculations abstraites et il en revient à un empirisme d'autant plus prudent et étroit que les forces qu'il cherche à maîtriser

ou tout au moins, à distancer, le serrent de plus près.

Saisi dans ses formes les plus simples, peut-être les plus élémentaires, le religieux ne s'interroge même pas sur la nature dernière des forces terribles qui assiègent l'homme; il se contente de les observer afin de déterminer des séquences régulières, des « propriétés » constantes qui permettront de prévoir certains faits, qui fourniront à l'homme des points de repère capables de déterminer la conduite à suivre.

L'empirisme religieux aboutit toujours à la même conclusion : il faut se tenir aussi éloigné que possible des forces du sacré, il faut éviter tous les contacts. L'empirisme religieux ne peut donc pas manquer de recouper, sur certains points, l'empirisme médical ou l'empirisme scientifique en général. C'est pourquoi certains observateurs croient reconnaître en lui une première forme de science.

Ce même empirisme, toutefois, peut aboutir à des résultats si aberrants, de notre point de vue, il peut se montrer si rigide, si étroit, si myope, qu'il est tentant de l'expliquer par un dérangement quelconque du psychisme. On ne peut pas voir les choses ainsi sans transformer le monde primitif tout entier en un « malade » auprès duquel nous autres, les « civilisés », faisons figure de « bien-portants ».

Les mêmes psychiatres qui présentent les choses sous ce jour n'hésitent pas, quand le désir les en prend, à invertir leurs catégories : c'est alors la « civilisation » qui est malade, et elle ne peut l'être que par opposition au primitif, lequel apparaît, ce coup-ci, comme le prototype du « bien-portant ». Quelle que soit la façon dont on les tourne et dont on les retourne, les concepts de santé et de maladie sont inaptes à éclairer les rapports entre les sociétés primitives et notre société.

Les précautions rituelles qui paraissent démentes ou pour le moins « très exagérées » dans un contexte moderne sont, en vérité, raisonnables dans leur contexte propre, c'est-à-dire dans l'ignorance extrême où se trouve le religieux à l'égard d'une violence qu'il sacralise. Quand les hommes croient sentir sur leur nuque le souffle du Cyclope de *l'Odyssée,* ils parent au plus pressé; ils ne peuvent pas se payer le luxe d'en prendre

à leur aise avec le genre de mesures que requiert cette situation critique. Il vaut mieux en faire trop que pas assez.

On peut comparer l'attitude religieuse à celle d'une science médicale qui se trouverait soudainement confrontée à une maladie d'un type inconnu. Une épidémie se déclare. On ne parvient pas à isoler l'agent pathogène. Quelle est, dans un tel cas, l'attitude proprement scientifique, que convient-il de faire? Il convient de prendre non pas *quelques-unes* seulement des précautions que réclament les formes pathologiques connues mais toutes sans exception. Idéalement, il conviendrait d'en inventer de nouvelles puisqu'on ne sait rien de l'ennemi qu'il faut repousser.

Une fois le microbe de l'épidémie identifié, certaines des précautions prises avant l'identification peuvent se révéler inutiles. Il serait absurde de les perpétuer; il était raisonnable de les exiger tant que l'ignorance persistait.

La métaphore n'est pas valable jusqu'au bout. Ni les primitifs ni les modernes ne parviennent jamais à identifier le microbe de cette peste qu'est la violence. La civilisation occidentale est d'autant moins capable de l'isoler et de l'analyser, elle se fait sur la maladie des idées d'autant plus superficielles qu'elle a joui, jusqu'à nos jours, à l'égard de ses formes les plus virulentes, d'une protection assurément très mystérieuse, d'une immunité qui visiblement n'est pas de son fait, mais dont elle pourrait, elle-même, être le fait.

*
* *

Parmi les « tabous » primitifs, l'un des plus connus, celui qui a fait couler le plus d'encre peut-être, porte sur le sang menstruel. Il est impur. Les femmes qui menstruent sont tenues de s'isoler. On leur interdit de toucher les objets d'usage commun, parfois leurs propres aliments qu'elles pourraient contaminer...

Pourquoi cette impureté? Il faut envisager les menstrues dans le cadre plus général de l'effusion de sang. La plupart des hommes primitifs prennent des précautions extraordinaires pour ne pas entrer en contact avec

le sang. Tout sang répandu en dehors des sacrifices rituels, dans un accident par exemple, ou dans un acte de violence, est impur. Cette impureté universelle du sang versé relève très directement de la définition que nous venons de proposer : l'impureté rituelle est présente partout où l'on peut craindre la violence. Tant que les hommes jouissent de la tranquillité et de la sécurité, on ne voit pas le sang. Dès que la violence se déchaîne, le sang devient visible; il commence à couler et on ne peut plus l'arrêter, il s'insinue partout, il se répand et s'étale de façon désordonnée. Sa fluidité concrétise le caractère contagieux de la violence. Sa présence dénonce le meurtre et appelle de nouveaux drames. Le sang barbouille tout ce qu'il touche des couleurs de la violence et de la mort. C'est bien pourquoi il « crie vengeance ».

Toute effusion de sang fait peur. Il ne faut donc pas s'étonner, *a priori*, que le sang menstruel effraie. Il y a pourtant autre chose ici qu'une simple application de la règle générale. Jamais, certainement, les hommes n'ont eu la moindre difficulté à distinguer le sang menstruel du sang répandu dans un meurtre ou dans un accident. Or, l'impureté du sang menstruel, dans bien des sociétés, est extrême. Cette impureté a un rapport évident avec la sexualité.

La sexualité fait partie de l'ensemble des forces qui se jouent de l'homme avec une aisance d'autant plus souveraine que l'homme prétend se jouer d'elles.

Les formes les plus extrêmes de la violence ne sauraient être directement sexuelles du fait même qu'elles sont collectives. La multitude peut fort bien n'exercer qu'une seule et même violence, démesurément accrue du fait même que toutes les violences individuelles peuvent s'additionner; il n'y a pas, au contraire, de sexualité vraiment collective. Cette raison, à elle seule, suffirait à expliquer pourquoi une lecture du sacré fondée sur la sexualité élimine ou minimise toujours l'essentiel de la violence alors qu'une lecture fondée sur la violence fera sans gêne aucune à la sexualité la place, considérable, qui lui revient dans toute pensée religieuse primitive. On est tenté de croire que la violence est impure parce qu'elle se rapporte à la sexualité. La proposition inverse se révèle seule efficace sur le plan des lectures concrètes. La sexualité est impure parce qu'elle se rapporte à la violence.

Il y a ici quelque chose de contraire à l'humanisme contemporain, lequel fait bon ménage, en fin de compte, avec le pan-sexualisme de la psychanalyse, fût-elle agrémentée de son instinct de mort. Les indices sont trop nombreux, toutefois, et trop convergents pour qu'on puisse les écarter. Nous disons que l'impureté du sang menstruel a un rapport direct avec la sexualité. C'est bien vrai mais le rapport est plus direct encore avec la violence indifférenciée. Le sang d'un homme assassiné est impur. On ne peut pas rapporter cette impureté-là à l'impureté du sang menstruel. Pour interpréter, par contre, l'impureté du sang menstruel, il faut la rapporter à la fois à l'impureté du sang criminellement versé et à la sexualité. Le fait que les organes sexuels de la femme soient le lieu d'une effusion de sang périodique a toujours prodigieusement impressionné les hommes dans toutes les parties du monde parce qu'il paraît confirmer l'affinité à leurs yeux manifeste entre la sexualité et les formes les plus diverses de la violence, toutes susceptibles, elles aussi, de provoquer des effusions de sang.

Pour saisir la nature et la portée de cette affinité il faut en revenir à cet empirisme dont nous parlions tout à l'heure, et même à un « gros bon sens » qui joue, dans toute pensée religieuse, un rôle beaucoup plus grand que les théories à la mode ne le laissent soupçonner. Les hommes ont toujours raisonné de la même façon. L'idée que les croyances de l'humanité entière ne sont qu'une vaste mystification à laquelle nous sommes à peu près les seuls à échapper est pour le moins prématurée. Le problème immédiat n'est pas l'arrogance du savoir occidental ou son « impérialisme », c'est son insuffisance. C'est là, en particulier, où le besoin de comprendre est le plus intense et le plus urgent que les explications proposées sont les plus byzantines, dans le domaine du religieux.

Le rapport étroit entre sexualité et violence, héritage commun de toutes les religions, s'appuie sur un ensemble de convergences assez impressionnant. La sexualité a

fréquemment maille à partir avec la violence, et dans ses manifestations immédiates, rapt, viol, défloration, sadisme, etc., et dans ses conséquences plus lointaines. Elle cause diverses maladies, réelles ou imaginaires; elle aboutit aux douleurs sanglantes de l'accouchement, toujours susceptibles d'entraîner la mort de la mère, de son enfant ou même des deux en même temps. A l'intérieur même d'un cadre rituel, quand toutes les prescriptions matrimoniales et les autres interdits sont respectés, la sexualité s'accompagne de violence; dès qu'on échappe à ce cadre, dans les amours illégitimes, l'adultère, l'inceste, etc., cette violence et l'impureté qui en résulte deviennent extrêmes. La sexualité provoque d'innombrables querelles, jalousies, rancunes et batailles; elle est une occasion permanente de désordre, même dans les communautés les plus harmonieuses.

En refusant d'admettre l'association pourtant si peu problématique que les hommes, depuis des millénaires, ont toujours reconnue entre la sexualité et la violence, les modernes cherchent à prouver leur « largeur d'esprit »; c'est là une source de méconnaissance dont on ferait bien de tenir compte. Tout comme la violence, le désir sexuel tend à se rabattre sur des objets de rechange quand l'objet qui l'attire demeure inaccessible. Il accueille volontiers toutes sortes de substitutions. Tout comme la violence, le désir sexuel ressemble à une énergie qui s'accumule et qui finit par causer mille désordres si on la tient longtemps comprimée. Il faut noter, d'autre part, que le glissement de la violence à la sexualité, et de la sexualité à la violence s'effectue très aisément, dans un sens comme dans l'autre, même chez les gens les plus « normaux » et sans qu'il soit nécessaire d'invoquer la moindre « perversion ». La sexualité contrecarrée débouche sur la violence. Les querelles d'amoureux, inversement, se terminent dans l'étreinte. Les recherches scientifiques récentes confirment sur beaucoup de points la perspective primitive. L'excitation sexuelle et la violence s'annoncent un peu de la même façon. La majorité des réactions corporelles mesurables sont les mêmes dans les deux cas [1].

1. Anthony Storr, *op. cit.*, pp. 18-19.

Avant de recourir aux explications passe-partout devant un tabou comme celui du sang menstruel, avant d'en appeler, par exemple, à ces « phantasmes » qui jouent dans notre pensée le rôle de la « malice des enchanteurs » dans celle de Don Quichotte, il faudrait s'assurer, en règle absolue, qu'on a épuisé les possibilités de compréhension directe. Dans la pensée qui s'arrête au sang menstruel comme à la matérialisation de toute violence sexuelle, il n'y a rien, en définitive, qui soit incompréhensible : il y a lieu de se demander en outre si le processus de symbolisation ne répond pas à une « volonté » obscure de rejeter toute la violence sur la femme exclusivement. Par le biais du sang menstruel, un transfert de la violence s'effectue, un monopole de fait s'établit au détriment du sexe féminin.

***

On ne peut toujours éviter l'impureté; les précautions les plus méticuleuses peuvent être déjouées. Le moindre contact provoque une souillure dont il faut se débarrasser non seulement pour soi-même mais pour la collectivité, tout entière menacée de contamination.

Avec quoi va-t-on nettoyer cette souillure? Quelle substance extraordinaire, inouïe, résistera à la contagion du sang impur, parviendra même à le purifier? C'est le sang lui-même, mais le sang des victimes sacrificielles, cette fois, le sang qui demeure pur s'il est rituellement versé.

Derrière cet étonnant paradoxe, il y a un jeu qui se révèle à nous et qui est toujours celui de la violence. Toute impureté se ramène, en fin de compte, à un seul et même péril, à l'installation de la violence interminable au sein de la communauté. La menace est toujours la même et elle déclenche la même parade, la même manœuvre sacrificielle, pour dissiper la violence sur des victimes sans conséquences. Sous-jacente à l'idée de purification rituelle, il y a autre chose qu'une illusion pure et simple.

Le rituel a pour fonction de « purifier » la violence, c'est-à-dire de la « tromper » et de la dissiper sur des victimes qui ne risquent pas d'être vengées. Comme le

secret de son efficacité lui échappe, le rituel s'efforce de saisir sa propre opération au niveau de substances et d'objets capables de fournir des points de repère symboliques. Il est clair que le sang illustre de façon remarquable l'opération entière de la violence. Nous avons déjà parlé du sang répandu par mégarde ou par malice; c'est là le sang qui sèche sur la victime, il perd vite sa limpidité, il devient terne et sale, il forme des croûtes et se détache par plaques; le sang qui vieillit sur place ne fait qu'un avec le sang impur de la violence, de la maladie et de la mort. A ce mauvais sang tout de suite gâté, s'oppose le sang frais des victimes qu'on vient d'immoler, toujours fluide et vermeil car le rite ne l'utilise qu'à l'instant même où il est répandu et il sera vite nettoyé...

La métamorphose physique du sang répandu peut signifier la double nature de la violence. Certaines formes religieuses tirent un parti extraordinaire de cette possibilité. Le sang peut littéralement donner à voir qu'une seule et même substance est à la fois ce qui salit et ce qui nettoie, ce qui rend impur et ce qui purifie, ce qui pousse les hommes à la rage, à la démence et à la mort et aussi ce qui les apaise, ce qui les fait revivre.

Il ne faut pas voir ici une simple « métaphore matérielle » au sens de Gaston Bachelard, un amusement poétique sans conséquence. Il ne faut pas voir non plus dans l'ambiguïté du sang la réalité ultime dissimulée derrière les renversements perpétuels de la religion primitive, comme le fait Mme Laura Makarius [1]. Dans un cas comme dans l'autre, l'essentiel disparaît qui est le jeu paradoxal de la violence. En n'accédant à ce jeu qu'à travers le sang ou d'autres objets symboliques du même type, le religieux l'appréhende imparfaitement mais jamais il ne l'élimine entièrement, à la différence de la pensée moderne toujours prodigue de « phantasmes » comme de « poésie », devant les grandes données de la vie religieuse primitive, car elle ne parvient jamais à y découvrir quelque chose de réel.

Même les aberrations les plus étranges de la pensée

1. Voir, par exemple, « les Tabous du forgeron », *Diogène*, avril-juin 1968.

religieuse témoignent encore d'une vérité qui est l'identité du mal et du remède dans l'ordre de la violence. Tantôt la violence présente aux hommes un visage terrible; elle multiplie follement ses ravages; tantôt au contraire, elle se montre sous un jour pacificateur, elle répand autour d'elle les bienfaits du sacrifice.

Les hommes ne pénètrent pas le secret de cette dualité. Il leur faut distinguer la bonne violence de la mauvaise; ils veulent répéter sans cesse la première afin d'éliminer la seconde. Le rite n'est rien d'autre. Pour être efficace, on l'a vu, la violence sacrificielle doit ressembler le plus possible à la violence non sacrificielle. C'est pourquoi il y a des rites qui nous apparaissent simplement comme l'inversion inexplicable des interdits. Dans certaines sociétés, par exemple, le sang menstruel peut devenir aussi bénéfique au sein du rite qu'il est maléfique en dehors de lui.

La nature double et une du sang, c'est-à-dire de la violence, est illustrée de façon saisissante dans une tragédie d'Euripide, *Ion*. La reine Créuse médite de faire périr le héros à l'aide d'un talisman extraordinaire : deux gouttes d'un seul et unique sang, celui de la Gorgone. L'une est un poison mortel, l'autre un remède. Le vieil esclave de la reine demande alors :

Et comment s'accomplit en elles le double don de la déesse?

CRÉUSE. — Sous le coup mortel, de la veine creuse, jaillit une goutte...

LE VIEILLARD. — A quoi sert-elle? Quelle en est la vertu?

CRÉUSE. — Elle écarte les maladies et nourrit la vigueur.

LE VIEILLARD. — Et comment agit la seconde?

CRÉUSE. — Elle tue. C'est le venin des serpents de la Gorgone.

LE VIEILLARD. — Les portes-tu réunies, séparées?

CRÉUSE. — Séparées. Mélange-t-on le salutaire et le nocif?

Rien de plus différent que ces deux gouttes de sang et pourtant rien n'est plus semblable. Il est donc facile,

tentant peut-être, de confondre les deux sangs et de les mélanger. Que ce mélange se produise et toute distinction s'efface entre le pur et l'impur. Il n'y a plus de différence entre la bonne et la mauvaise violence. Tant que le pur et l'impur demeurent distincts, en effet, on peut laver même les plus grandes souillures. Une fois qu'ils sont confondus, on ne peut plus rien purifier.

II

LA CRISE SACRIFICIELLE

Le fonctionnement correct du sacrifice exige, on l'a vu, sous-jacente à la rupture absolue une apparence de continuité entre la victime réellement immolée et les êtres humains auxquels cette victime est substituée. On ne peut satisfaire ces deux exigences à la fois que grâce à une contiguïté qui repose sur un équilibre forcément *délicat*.

Tout changement, même minime, dans la façon dont les espèces vivantes et les êtres humains sont classés et hiérarchisés risque de dérégler le système sacrificiel. La pratique continue du sacrifice, le fait de toujours immoler le même type de victime doit entraîner, à lui seul, de tels changements. Si, le plus souvent, nous n'appréhendons le sacrifice que dans un état d'insignifiance complète, c'est parce qu'il a déjà subi une « usure » considérable.

Il n'y a rien, dans le sacrifice, qui ne soit rigidement fixé par la coutume. L'impuissance à s'adapter aux conditions nouvelles est caractéristique du religieux en général.

Que le décalage s'effectue dans le sens du « trop » ou dans celui du « pas assez », et il aboutira, en fin de compte, à des conséquences identiques. L'élimination de la violence ne se fait pas; les conflits se multiplient, le danger des réactions en chaîne grandit.

S'il y a trop de rupture entre la victime et la communauté, la victime ne pourra plus attirer à *elle* la violence; le sacrifice cessera d'être « bon conducteur » au sens où

un métal est dit bon conducteur de l'électricité. Si, au contraire, il y a trop de continuité, la violence ne passera que trop aisément, et dans un sens et dans l'autre. Le sacrifice perd son caractère de violence sainte pour se « mélanger » à la violence impure, pour devenir le complice scandaleux de celle-ci, son reflet ou même une espèce de détonateur.

Ce sont là des possibilités que nous pouvons formuler en quelque sorte *a priori,* à partir de nos premières conclusions. Nous pouvons aussi les *vérifier* sur des textes littéraires, sur des adaptations tragiques de mythes grecs, celui d'Héraklès, en particulier.

Dans *la Folie d'Héraklès* d'Euripide, il n'y a pas de conflit tragique, pas de débat entre des adversaires affrontés. Le sujet réel est l'échec d'un sacrifice, la violence sacrificielle qui *tourne mal.* Héraklès rentre chez lui après l'achèvement de ses travaux. Il découvre sa femme et ses enfants aux mains de l'usurpateur Lycos, lequel s'apprête à les sacrifier. Héraklès tue Lycos. Après cette dernière violence, commise à l'intérieur de la cité, le héros a plus besoin que jamais de se purifier et il s'apprête à offrir un sacrifice. Sa femme et ses enfants sont auprès de lui. Il croit soudain reconnaître en eux de nouveaux ou d'anciens ennemis et, cédant à une impulsion démente, il les *sacrifie* tous.

Le drame nous est présenté comme l'œuvre de Lyssa, déesse de la Rage, envoyée par deux autres déesses, Iris et Héra qui haïssent le héros. Mais sur le plan de l'action dramatique, c'est la préparation sacrificielle qui déclenche la folie meurtrière. On ne peut pas croire qu'il s'agisse là d'une simple coïncidence à laquelle le poète serait insensible; c'est lui qui attire notre attention sur la présence du rite à l'origine du déchaînement. Après le massacre, Amphitryon, son père, interroge Héraklès qui est en train de reprendre ses esprits :

« Mon enfant, qu'as-tu donc? Que signifie cette aberration? C'est peut-être le sang versé qui t'égare l'esprit. »

Héraklès ne se souvient de rien et, à son tour, il interroge :

« Où le transport m'a-t-il saisi, m'a-t-il détruit? »

Amphitryon répond :

« Près de l'autel. Tu purifiais tes mains au feu sacré. »

Le sacrifice projeté par le héros ne réussit que trop à polariser sur lui la violence. Celle-ci est simplement trop abondante, trop virulente. Le sang, comme le suggère Amphitryon, le sang versé dans de terribles travaux et en dernier lieu dans la cité elle-même, égare l'esprit d'Héraklès. Au lieu d'absorber la violence et de la dissiper au-dehors, le sacrifice ne l'attire sur la victime que pour la laisser déborder et se répandre de façon désastreuse aux alentours. Le sacrifice n'est plus apte à accomplir sa tâche; il vient grossir le torrent de la violence impure qu'il ne peut plus canaliser. Le mécanisme des substitutions s'affole et les créatures que le sacrifice devait protéger deviennent ses victimes.

Entre la violence sacrificielle et la violence non sacrificielle, la différence est loin d'être absolue, elle comporte même, on l'a vu, un élément d'arbitraire; elle risque donc toujours de s'effacer. Il n'y a pas de violence vraiment pure; le sacrifice, dans le meilleur des cas, doit se définir comme violence purificatrice. C'est pourquoi les sacrificateurs eux-mêmes sont tenus de se purifier après le sacrifice. On peut comparer le processus sacrificiel à la décontamination d'installations atomiques; quand l'expert a terminé son travail il faut le décontaminer lui-même. Et les accidents sont toujours possibles...

Le retournement catastrophique du sacrifice est un trait essentiel, semble-t-il, de l'Héraklès mythique. On le retrouve, très visible derrière les motifs secondaires qui le recouvrent, dans un autre épisode de la vie d'Héraklès, celui de la tunique de Nessus, tel qu'il figure, c'est-à-dire, dans *les Trachiniennes* de Sophocle.

Héraklès a blessé à mort le centaure Nessus qui poursuivait Déjanire. Avant de mourir, le centaure offre à la jeune femme une tunique enduite de son sperme ou, selon Sophocle, de son sang mélangé à celui de l'hydre de Lerne. (On notera ici le thème des deux sangs qui n'en font qu'un, très proche du sang unique dédoublé dans *Ion.*)

Le sujet de la tragédie est le même que celui de *la Folie d'Héraklès* : c'est le retour du héros qui ramène, cette fois, avec lui une belle captive dont Déjanire est jalouse. L'épouse envoie au-devant de son époux un fidèle serviteur qui apporte en cadeau la tunique de Nessus. Avant de mourir, le centaure avait affirmé à Déjanire qu'il lui suffirait de faire revêtir la tunique à Héraklès pour s'assurer de son éternelle fidélité. Il avait aussi recommandé à la jeune femme de tenir la tunique éloignée du feu, à l'abri de toute source de chaleur, jusqu'au jour où elle devrait servir.

Héraklès, revêtu de la tunique, allume un grand feu pour célébrer un sacrifice purificateur. La flamme réveille la virulence du poison. C'est le rite qui fait virer l'enduit du bénéfique au maléfique. Héraklès se tord de douleur et il mourra peu après sur le bûcher qu'il demande à son fils de lui préparer. Avant de mourir, il écrase contre un rocher le fidèle serviteur Lichas. Le suicide de Déjanire s'inscrit, lui aussi, dans le cycle de violence ouvert par le retour d'Héraklès et par l'échec du sacrifice. La violence, une fois de plus, se déchaîne contre les êtres que le sacrifice aurait dû préserver.

Plusieurs grands motifs sacrificiels s'entremêlent dans les deux pièces. Une impureté toute particulière s'attache au guerrier qui rentre dans la cité, ivre encore des carnages auxquels il vient de participer. On admet sans peine que ses terribles travaux aient pu accumuler sur Héraklès une quantité prodigieuse d'impureté.

Le guerrier qui rentre chez lui risque de ramener la violence dont il est imprégné à l'intérieur de la communauté. Le mythe d'Horace, étudié par Dumézil, est un exemple de ce thème. Horace tue sa sœur avant toute purification rituelle. Dans le cas d'Héraklès, l'impureté triomphe du rite lui-même. Si l'on regarde attentivement le mécanisme de la violence dans les deux tragédies, on s'apercevra que le sacrifice, quand il « tourne mal », entraîne chaque fois une réaction en chaîne au sens défini dans le premier chapitre. Le meurtre de Lycos apparaît dans la pièce d'Euripide comme un dernier « travail », comme un prélude encore rationnel à la folie sanglante; dans une perspective plus strictement rituelle, il pourrait bien constituer un premier maillon de la violence impure. Avec cet épisode, on l'a déjà noté, la violence pénètre à l'intérieur de la cité. Ce premier meurtre correspond à celui du serviteur dans *les Trachiniennes.*

Dans les deux épisodes, il faut le noter, la médiation proprement surnaturelle ne sert à rien sinon à dissimuler, de façon superficielle, le phénomène du sacrifice qui « tourne mal ». La déesse Lyssa et la tunique de Nessus n'ajoutent rien à l'intelligence des deux textes; il suffit d'éliminer ces deux écrans pour retrouver le renversement maléfique d'une violence en principe bénéfique. L'élément proprement mythologique a un caractère superflu, surajouté. Lyssa, la Rage, ressemble plus, en vérité, à une allégorie qu'à une vraie déesse et la tunique de Nessus ne fait qu'un avec les violences passées qui collent, littéralement, à la peau du malheureux Héraklès.

Le retour du guerrier n'a rien de proprement mythique. Il se laisse tout de suite interpréter dans des termes sociologiques ou psychologiques. Le soldat victorieux qui menace, à son retour, les libertés de la patrie, ce n'est plus du mythe, c'est de l'histoire. Assurément, et c'est bien ce que pense Corneille dans son *Horace,* à ceci près qu'il nous propose une interprétation renversée. Le sauveur de la patrie est indigné par le défaitisme des non-combattants. On pourrait également donner des « cas » d'Horace et d'Héraklès plusieurs lectures psychologiques ou psychanalytiques, qui se contrediraient les unes les autres. Il faut résister à la tentation d'interpréter, c'est-à-dire de retomber dans le conflit des interprétations qui nous dissimule le lieu propre du rituel, situé en deçà de ce conflit, même s'il suppose lui-même, on le verra plus loin, une première interprétation. La lecture rituelle tolère toutes les interprétations idéologiques et n'en appelle aucune. Elle affirme seulement le caractère contagieux de la violence dont le guerrier est saturé; elle se borne à prescrire des purifications rituelles. Elle n'a qu'un but qui est d'empêcher la violence de rebondir et de se répandre dans la communauté.

Les deux tragédies que nous venons d'évoquer nous présentent sous une forme anecdotique, comme s'ils affectaient seulement des individus exceptionnels, des

phénomènes qui n'ont de sens qu'au niveau de la communauté entière. Le sacrifice est un acte social; les conséquences de son dérèglement ne peuvent pas se limiter à tel ou tel personnage marqué par le « destin ».

Les historiens sont d'accord pour situer la tragédie grecque dans une période de transition entre un ordre religieux archaïque et l'ordre plus « moderne», étatique et judiciaire, qui va lui succéder. Avant d'entrer en décadence, l'ordre archaïque a dû connaître une certaine stabilité. Cette stabilité ne pouvait reposer que sur le religieux, c'est-à-dire sur le rite sacrificiel.

Chronologiquement antérieurs aux grands poètes tragiques, les philosophes présocratiques n'en sont pas moins considérés comme les philosophes de la tragédie. Certains textes nous apportent des échos très nets de la crise religieuse que nous essayons de définir. Dans le fragment 5 d'Héraclite, par exemple, il est visiblement question de la décadence du sacrifice, de son impuissance à purifier l'impur. Les croyances religieuses sont compromises par la désintégration du rituel :

« En vain tentent-ils de se purifier en se souillant de sang, comme un homme qui voudrait, après un bain de boue, se nettoyer avec de la boue. Insensé paraîtrait-il à quiconque remarquerait son acte! Et c'est à de telles images de la divinité qu'ils adressent leurs prières, comme si quelqu'un parlait aux murs, sans chercher à connaître la nature des dieux et des héros. »

Il n'y a plus aucune différence entre le sang versé rituellement et le sang versé criminellement. Le texte d'Héraclite acquiert plus de relief encore si on le rapproche de textes analogues chez les prophètes préexiliques de l'Ancien Testament. Amos, Isaïe, Michée dénoncent en des termes d'une violence extrême l'inefficacité des sacrifices et de tout le rituel. Ils lient de façon très explicite à cette décomposition religieuse la détérioration des rapports humains. L'usure du système sacrificiel apparaît toujours comme une chute dans la violence réciproque; les proches qui sacrifiaient ensemble des victimes tierces, s'épargnaient réciproquement; ils tendent désormais à se sacrifier les uns les autres.

Les Purifications d'Empédocle contiennent quelque chose de très semblable :

« 136. — Cesserez-vous enfin ce carnage au bruit sinistre? Ne voyez-vous pas que vous vous dévorez les uns les autres dans l'indifférence de votre cœur?

137. — Le père s'empare de son fils, qui a changé de forme; il le tue, en priant, l'insensé; et le fils crie, suppliant son bourreau dément; mais lui n'entend pas, et l'égorge, préparant dans son palais un abominable festin. Pareillement, le fils s'emparant du père, les enfants de leur mère, leur arrachent la vie, et dévorent une chair qui est la leur. »

La notion de *crise sacrificielle* paraît susceptible d'éclairer certains aspects de la tragédie. C'est le religieux, pour une bonne part, qui fournit son langage à la tragédie; le criminel se considère moins comme un justicier que comme un sacrificateur. On envisage toujours la crise tragique du point de vue de l'ordre qui est en train de naître, jamais du point de vue de l'ordre qui est en train de s'écrouler. La raison de cette carence est évidente. La pensée moderne n'a jamais pu attribuer une fonction réelle au sacrifice; elle ne saurait percevoir l'écroulement d'un ordre dont la nature lui échappe. Il ne suffit pas, en vérité, de se convaincre qu'un tel ordre a existé pour voir s'éclairer les problèmes proprement religieux de l'époque tragique. A la différence des prophètes juifs qui brossent des tableaux d'ensemble et dont la perspective est franchement historique, les tragiques grecs n'évoquent leur crise sacrificielle qu'à travers des figures légendaires dont les contours sont fixés par la tradition.

Dans tous ces monstres assoiffés de sang humain, dans ces épidémies et pestilences diverses, dans ces guerres civiles et étrangères qui constituent le fond assez brumeux sur lequel se détache l'action tragique, nous devinons, certes, des échos contemporains, mais les indications précises font défaut. Chaque fois, par exemple, que le palais royal s'écroule chez Euripide — dans *la Folie d'Héraklès*, dans *Iphigénie en Tauride*, dans *les Bacchantes*, le poète nous suggère, nous le

sentons bien, que le drame des protagonistes n'est que la pointe de l'iceberg; c'est le sort de la communauté entière qui est en train de se jouer. A l'instant où le héros massacre sa famille, dans *la Folie d'Héraklès,* le chœur s'écrie :

« Mais voyez, voyez, la tempête secoue la maison, le toit s'écroule. »

Ces indications directes désignent le problème, elles n'aident pas à le résoudre.

Si la crise tragique doit se définir d'abord comme une *crise sacrificielle,* il n'est rien dans la tragédie qui ne doive la refléter. Si on ne peut pas la saisir directement, dans des propos qui la désignent de façon explicite, il convient de la saisir indirectement, à travers la substance tragique elle-même, appréhendée dans ses dimensions majeures.

S'il fallait définir l'art tragique en une seule phrase, on ne pourrait mentionner qu'une seule donnée : l'opposition d'éléments symétriques. Il n'est pas d'aspect de l'intrigue, de la forme, de la langue tragique où cette symétrie ne joue un rôle essentiel. L'apparition du troisième personnage, par exemple, ne constitue pas l'apport décisif que l'on a dit; après comme avant, l'essentiel demeure le débat tragique, c'est-à-dire l'affrontement de deux protagonistes seulement, l'échange de plus en plus rapide des mêmes accusations et des mêmes insultes, véritable joute verbale que le public devait distinguer et apprécier à la façon dont celui du théâtre classique français distingue les stances du *Cid* ou le récit de Théramène.

La parfaite symétrie du débat tragique s'incarne, sur le plan de la forme, dans la *stichomythie* où les deux protagonistes se répondent vers pour vers.

Le débat tragique est une substitution de la parole au fer dans le combat singulier. Que la violence soit physique ou verbale, le suspens tragique est le même. Les adversaires se rendent coup pour coup, l'équilibre des forces nous empêche de prédire l'issue de leur conflit. Pour saisir cette identité de structure, on peut se rapporter d'abord au récit du combat singulier entre

Etéocle et Polynice dans *les Phéniciennes.* Il n'est rien, dans ce récit, qui ne s'applique aux deux frères en même temps; tous les gestes, tous les coups, toutes les feintes, toutes les parades se reproduisent, identiques de part et d'autre jusqu'à la fin du combat :

« Si l'œil de l'un dépassait l'angle de l'écu, l'autre levait sa lance pour prévenir les coups. »

Polynice perd sa pique et Etéocle perd la sienne. Polynice est blessé, Etéocle l'est également. Chaque violence nouvelle provoque un déséquilibre qui peut passer pour décisif jusqu'au moment où la riposte vient non pas simplement le redresser mais créer un déséquilibre symétrique et de sens inverse, naturellement provisoire lui aussi. Le suspens tragique ne fait qu'un avec ces écarts vite compensés mais toujours mouvants; le moindre d'entre eux, en effet, pourrait apporter une décision qui, en réalité, ne vient jamais.

« La lutte à présent est égale, chaque bras étant veuf de sa pique. C'est alors qu'ils dégainent et s'attaquent de près, bouclier contre bouclier, à grand fracas, s'enveloppant l'un l'autre. »

La mort elle-même ne va pas rompre la réciprocité des deux frères :

« La poussière aux dents, et chacun meurtrier de l'autre, ils gisent côte à côte, et le pouvoir entre eux n'est pas départagé. »

La mort des deux frères ne résout rien. Elle perpétue la symétrie de leur combat. Les deux frères étaient les champions de deux armées qui vont s'affronter à leur tour et d'une manière symétrique elle aussi, en un conflit qui, chose curieuse, demeure purement verbal et constitue un véritable débat tragique. On voit naître ici la tragédie proprement dite comme prolongement verbal du combat physique, querelle interminable suscitée par le caractère interminablement indécis d'une violence préalable :

« Les soldats alors sautent sur leurs pieds et la dispute éclate.
Nous déclarons que notre roi l'a emporté.
Eux que c'est Polynice. Les chefs ne sont pas plus d'accord.
Polynice a frappé le premier disent les uns,
A quoi on répond que leur double mort exclut toute victoire. »

L'indécision du premier conflit s'étend tout naturellement au second qui le répète et qui l'étend à une multitude. Le débat tragique est un débat sans solution. Il y a toujours de part et d'autre les mêmes désirs, les mêmes arguments, le même poids : *Gleichgewicht*, comme dit Hölderlin. La tragédie est l'équilibre d'une balance qui n'est pas celle de la justice mais de la violence. On ne trouve jamais rien dans un plateau qui n'apparaisse aussitôt dans l'autre; ce sont les mêmes insultes qu'on échange; les mêmes accusations volent entre les adversaires comme la balle entre deux joueurs de tennis. Si le conflit s'éternise c'est parce qu'il n'y a aucune différence entre les adversaires.

On met souvent l'équilibre du conflit au compte de ce qu'on nomme l'impartialité tragique. Hölderlin lui-même prononce le mot : *Impartialität*. Cette lecture me semble insuffisante. L'impartialité est un refus délibéré de prendre parti, un ferme propos de traiter les adversaires de la même façon. L'impartialité ne veut pas trancher, ne veut pas savoir si l'on peut trancher; elle n'affirme pas qu'il est impossible de trancher. Il y a un étalage d'impartialité à tout prix qui n'est qu'une fausse supériorité. De deux choses l'une, en effet : ou bien l'un des adversaires a raison et l'autre tort, et il faut prendre parti, ou bien les torts et les raisons sont si également distribués de part et d'autre qu'il est impossible de prendre parti. L'impartialité qui fait étalage d'elle-même ne veut pas choisir entre ces deux solutions. Si on la pousse vers l'une, elle se réfugie vers l'autre et vice versa. Les hommes répugnent à admettre que les « raisons » sont les mêmes de part et d'autre, c'est-à-dire que *la violence est sans raison*.

La tragédie commence là où s'effondrent ensemble et

les illusions des partis et celle de l'impartialité. Dans *Œdipe roi*, par exemple, Œdipe, Créon et Tirésias sont aspirés tour à tour dans le conflit que chacun se croyait capable d'arbitrer impartialement.

Il n'est pas certain que les auteurs tragiques fassent toujours preuve d'impartialité. Euripide, par exemple, ne nous cache guère, dans *les Phéniciennes*, ou peut-être veut-il, au contraire, convaincre son public qu'Etéocle a ses faveurs. Mais cette partialité, fait remarquable, demeure superficielle. Les préférences affichées dans un sens ou dans l'autre n'empêchent jamais les auteurs tragiques de souligner à chaque instant la symétrie de tous les antagonistes.

Là même où ils paraissent violer la vertu d'impartialité, les poètes font tout pour priver les spectateurs des éléments qui leur permettraient de prendre parti. Et pour nous communiquer cette symétrie, cette identité, cette réciprocité, les trois grands poètes tragiques, Eschyle, Sophocle, Euripide, utilisent des procédés et même des formules très semblables. C'est là un aspect de l'art tragique sur lequel la critique contemporaine n'insiste guère; il arrive même qu'elle le passe complètement sous silence. Sous l'influence des idées de notre temps, cette critique tend à faire de la singularité de l'œuvre d'art le critère unique de son excellence. Elle a l'impression de manquer son but tant qu'il lui faut reconnaître des thèmes, des traits stylistiques, et des effets esthétiques qui ne sont pas exclusivement réservés à un écrivain particulier. Dans le domaine esthétique, la propriété individuelle garde la force d'un dogme religieux.

Avec la tragédie grecque, bien entendu, on ne saurait pousser les choses aussi loin qu'avec des écrivains contemporains qui jouent eux-mêmes le jeu de la différence à tout prix; l'individualisme exaspéré n'exerce pas moins une influence délétère même sur la lecture des tragiques.

On ne peut pas nier, bien entendu, qu'il y ait des traits communs entre les grands tragiques grecs, ni même qu'il y ait des traits communs entre les divers personnages que ces trois grands tragiques ont créés, on ne peut pas parler toujours des différences mais on ne

reconnaît les ressemblances que pour tout de suite les déprécier en les traitant de *stéréotypes*. Parler de *stéréotype*, c'est déjà suggérer que le trait partagé par plusieurs œuvres ou par plusieurs personnages ne saurait avoir d'importance véritable nulle part. Je pense au contraire que, dans la tragédie grecque, le prétendu *stéréotype* révèle l'essentiel. Si le tragique nous élude c'est parce que nous nous détournons systématiquement de *l'identique*.

Les tragiques nous montrent des personnages aux prises avec une mécanique de la violence dont le fonctionnement est trop implacable pour donner prise au moindre jugement de valeur, pour permettre toute distinction, simpliste ou subtile, entre les « bons » et les « méchants ». C'est bien pourquoi la plupart de nos interprétations modernes sont d'une infidélité et d'une indigence extraordinaires; elles n'échappent jamais complètement à ce « manichéisme » qui triomphe déjà avec le drame romantique et va s'exaspérant depuis.

S'il n'y a pas de différence entre les antagonistes tragiques, c'est parce que la violence les efface toutes. L'impossibilité de différer accroît la rage d'Etéocle et de Polynice. Dans *la Folie d'Héraklès*, on l'a vu, le héros tue Lycos pour protéger sa famille que cet usurpateur veut sacrifier. Le « destin », toujours ironique — il ne fait qu'un avec la violence — fait accomplir à Héraklès le projet sinistre de son rival; c'est lui, en fin de compte, qui sacrifie sa propre famille. Plus la rivalité tragique se prolonge plus elle favorise la *mimesis* violente, plus elle multiplie les effets de miroir entre les adversaires. La recherche scientifique moderne confirme, on l'a vu plus haut, l'identité des réactions engendrées par la violence chez les individus en principe les plus différents.

Ce sont les représailles, c'est-à-dire les reprises d'une imitation violente, qui caractérisent l'action tragique. La destruction des différences apparaît de façon particulièrement spectaculaire là où la distance hiérarchique et le respect sont, en principe, les plus grands, entre le fils et le père, par exemple. Cet effacement scandaleux est manifeste dans *Alceste* d'Euripide. Le père et le fils s'affrontent en un débat tragique. Chacun reproche à l'autre de laisser mourir l'héroïne en se dérobant lui-même à la mort. La symétrie est parfaite. Le coryphée la souligne par ses interventions elles-mêmes symétriques; la première met fin au réquisitoire du fils contre le père : « Jeune homme, tu parles à ton père. Cesse de l'irriter. » et la seconde au réquisitoire du père contre le fils : « On n'en a que trop dit. Cesse, seigneur, d'insulter ton fils. »

Sophocle, dans *Œdipe roi*, fait prononcer à Œdipe bien des paroles qui révèlent à quel point il est identique à son père, dans ses désirs, dans ses soupçons, dans les actions qu'il entreprend. Si le héros se lance inconsidérément dans l'*enquête* qui causera sa perte, c'est parce qu'il réagit de la même façon que son père à un même avertissement : quelque part, dans le royaume, un assassin possible se cache, un homme qui désire prendre la place du roi régnant sur le trône de Thèbes et dans le lit de Jocaste.

Si Œdipe finit par tuer Laïos, c'est Laïos, le premier, qui s'est efforcé de le tuer. C'est Laïos, le premier, qui lève son bras contre Œdipe dans la scène du parricide. Structurellement, le parricide s'inscrit dans un échange réciproque. Il constitue une représaille dans un univers de représailles.

Au sein du mythe œdipien tel que Sophocle l'interprète, toutes les relations masculines sont des relations de violence réciproque :

Laïos, inspiré par l'oracle, écarte Œdipe avec violence, de peur que ce fils ne prenne sa place sur le trône de Thèbes et dans le lit de Jocaste.

Œdipe, inspiré par l'oracle, écarte Laïos, puis le sphinx avec violence et il prend leur place, etc.

Œdipe, inspiré par l'oracle, médite la perte d'un homme qui songe peut-être à lui prendre sa place...

Œdipe, Créon, Tirésias, inspirés par l'oracle, cherchent à s'écarter réciproquement...

Toutes ces violences aboutissent à l'effacement des différences, non seulement dans la famille mais dans la cité tout entière. Le débat tragique qui oppose Œdipe à Tirésias nous montre deux grands chefs spirituels aux prises. Œdipe, dans sa colère, s'efforce de « démystifier » son rival, de prouver qu'il n'est qu'un faux prophète :

« Enfin, dis-moi, quand donc as-tu été un devin véridique? Pourquoi, quand l'ignoble Chanteuse était dans nos murs, ne disais-tu pas à ces citoyens le mot qui les eût sauvés? Ce n'était pourtant pas le premier venu qui pouvait résoudre l'énigme. Il fallait là l'art d'un devin. Cet art tu n'as jamais montré que tu l'eusses appris ni des oiseaux ni d'un dieu. »

Tirésias, à son tour, va riposter. Devant le désarroi grandissant d'Œdipe, incapable de faire aboutir son enquête, il va jouer le même jeu que lui. Il attaque l'autorité de son adversaire pour réaffirmer la sienne. « Qu'as-tu fait, s'écrie-t-il, de ton habileté à résoudre les énigmes? »

Chacun, dans le débat tragique, recourt aux mêmes tactiques, utilise les mêmes moyens, vise la même destruction que son adversaire. Tirésias pose en défenseur de la tradition; c'est au nom des oracles méprisés par Œdipe qu'il attaque celui-ci; il n'en avance pas moins une main impie contre l'autorité royale. Les individus sont visés mais les institutions sont atteintes. Tous les pouvoirs légitimes vacillent sur leurs bases. Tous les adversaires contribuent à la destruction de l'ordre qu'ils prétendent consolider. L'impiété dont parle le chœur, l'oubli des oracles, la décadence religieuse ne font qu'un assurément avec cet effritement des valeurs familiales, des hiérarchies religieuses et sociales.

La *crise sacrificielle,* c'est-à-dire la perte du sacrifice, est perte de la différence entre violence impure et violence purificatrice. Quand cette différence est perdue, il n'y a plus de purification possible et la violence impure, contagieuse, c'est-à-dire réciproque, se répand dans la communauté.

La différence sacrificielle, la différence entre le pur et l'impur ne peut pas s'effacer sans entraîner avec elle toutes les autres différences. Il n'y a là qu'un seul et même processus d'envahissement par la réciprocité violente. La *crise sacrificielle* doit se définir comme une *crise des différences,* c'est-à-dire de l'ordre culturel dans son ensemble. Cet ordre culturel, en effet, n'est rien d'autre qu'un système organisé de différences; ce sont les écarts différentiels qui donnent aux individus leur

« identité », qui leur permet de se situer les uns par rapport aux autres.

Dans le premier chapitre, la menace qui pèse sur la communauté quand le sacrifice dépérit nous est apparue en termes de violence physique seulement, de vengeance interminable et de réaction en chaîne. Nous découvrons maintenant des formes plus insidieuses du même mal. Quand le religieux se décompose, ce n'est pas seulement, ou tout de suite, la sécurité physique qui est menacée, c'est l'ordre culturel lui-même. Les institutions perdent leur vitalité; l'armature de la société s'affaisse et se dissout; d'abord lente, l'érosion de toutes les valeurs va se précipiter; la culture entière risque de s'effondrer et elle s'effondre un jour ou l'autre comme un château de cartes.

Si la violence d'abord cachée de la crise sacrificielle détruit les différences, cette destruction en retour fait progresser la violence. On ne peut pas toucher au sacrifice, en somme, sans menacer les principes fondamentaux dont dépendent l'équilibre et l'harmonie de la communauté. C'est bien là ce qu'affirme l'ancienne réflexion chinoise sur le sacrifice. C'est au sacrifice que les multitudes doivent leur tranquillité. Il suffit d'ôter ce lien, nous dit le *Livre des rites* pour qu'une confusion générale s'ensuive [1].

***

Dans la religion primitive et la tragédie un même principe est à l'œuvre, toujours implicite mais fondamental. L'ordre, la paix et la fécondité reposent sur les différences culturelles. Ce ne sont pas les différences mais leur perte qui entraînent la rivalité démente, la lutte à outrance entre les hommes d'une même famille ou d'une même société.

Le monde moderne aspire à l'égalité entre les hommes et il tend instinctivement à voir dans les différences, même si elles n'ont rien à voir avec le statut économique ou social des individus, autant d'obstacles à l'harmonie entre les hommes.

1. Cité par Raddcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (New York, 1965), p. 159.

Cet idéal moderne influence l'observation ethnologique, souvent d'ailleurs au niveau d'habitudes machinales plus que de principes explicites. L'opposition qui s'ébauche est trop complexe et trop riche de malentendus pour qu'on puisse en dessiner les contours. Il suffira de constater qu'un parti pris « anti-différentiel » fausse fréquemment la perspective ethnologique non seulement sur la discorde et les conflits mais sur toute problématique religieuse. Le plus souvent implicite, ce principe est clairement reconnu et assumé dans *The Ritual Process* de Victor Turner :

« *Structural differentiation, both vertical and horizontal, is the foundation of strife and factionalism, and of struggles in dyadic relations between incumbents of positions or rivals for positions.* »

Quand les différences se descellent, elles passent presque nécessairement pour la cause des rivalités auxquelles elles fournissent un enjeu. Mais elles n'ont pas toujours joué ce rôle. Il en est de toutes les différences comme du sacrifice qui vient grossir le flot de la violence quand il ne parvient plus à l'endiguer...

Pour échapper à des habitudes intellectuelles d'ailleurs parfaitement légitimes dans d'autres domaines, on peut s'adresser au Shakespeare de *Troilus and Cressida*. Le célèbre discours d'Ulysse n'a pas d'autre sujet que la crise des différences et nous retrouvons là, dégagé et développé comme il ne l'a jamais été, le point de vue du religieux primitif et du tragique grec sur la violence et sur les différences.

Le prétexte c'est l'armée grecque campée sous les murs de Troie et qui se décompose dans l'inaction. Le propos de l'orateur s'élargit en une réflexion générale sur le rôle de *Degree*, la Différence, dans l'entreprise humaine. *Degree, gradus*, est le principe de tout ordre naturel et culturel. C'est lui qui permet de situer les êtres les uns par rapport aux autres, qui fait que les choses ont un sens au sein d'un tout organisé et hiérarchisé. C'est lui qui constitue les objets et les valeurs que les hommes transforment, échangent et manipulent. La métaphore de la corde musicale définit cet ordre

comme une *structure* au sens moderne du terme, un système d'écarts différentiels d'un seul coup déréglé quand la violence réciproque s'installe dans la communauté. La crise est désignée tantôt comme ébranlement tantôt comme escamotage de la différence.

... O, when Degree is shaked
Which is the ladder to all high designs,
The enterprise is sick! How could communities,
Degrees in schools, and brotherhoods in cities,
Peaceful commerce from dividable shores,
The primogenitive and due of birth,
Prerogative of age, crowns, sceptres, laurels,
But by degree, stand in authentic place?
Take but degree away, untune that string,
And, hark, what discord follows! Each thing meets
In mere oppugnancy : the bounded waters
Should lift their bosoms higher than the shores,
And make a sop of all this solid globe :
Strength should be lord of imbecility,
And the rude son should strike his father dead :
Force should be right; or rather, right and wrong,
Between whose endless jar justice resides,
Should lose their names, and so should justice too.

Comme dans la tragédie grecque donc, comme dans la religion primitive, ce n'est pas la différence, mais bien sa perte qui cause la confusion violente. La crise jette les hommes dans un affrontement perpétuel qui les prive de tout caractère distinctif, de toute « identité ». Le langage lui-même est menacé. « *Each thing meets in mere oppugnancy.* » On ne peut même plus parler d'adversaires au sens plein du terme, seulement de « choses » à peine nommables qui se heurtent avec un entêtement stupide, tels des objets détachés de leurs amarres sur le pont d'un navire battu par la tempête. La métaphore du déluge qui liquéfie toutes choses, transformant l'univers solide en une espèce de bouillie, revient fréquemment chez Shakespeare pour désigner la même indifférenciation violente que dans la *Genèse*, la crise sacrificielle.

Rien ni personne n'est épargné; il n'y a plus ni dessein

cohérent ni activité rationnelle. Toutes les formes d'association se dissolvent ou entrent en convulsions, toutes les valeurs spirituelles et matérielles dépérissent. Les diplômes universitaires sont emportés avec le reste, n'étant eux-mêmes que des *Degrees,* tirant leur force du principe universel de différenciation et la perdant quand ce principe se dérobe.

Soldat autoritaire et conservateur, l'Ulysse de Shakespeare n'en avoue pas moins d'étranges choses sur cet ordre qu'il a le souci exclusif de protéger. La fin des différences, c'est la force qui maîtrise la faiblesse, le fils qui frappe son père à mort, c'est donc la fin de toute justice humaine, laquelle se définit, elle aussi, de façon aussi logique qu'inattendue en termes de différence. Si l'équilibre c'est la violence, comme dans la tragédie grecque, il faut bien que la non-violence relative assurée par la justice humaine se définisse comme un déséquilibre, comme une différence entre le « bien » et le « mal » parallèle à la différence sacrificielle du pur et de l'impur. Rien de plus étranger à cette pensée, par conséquent, que l'idée de la justice comme balance toujours égale, impartialité jamais troublée. La justice humaine s'enracine dans l'ordre différentiel et elle succombe avec lui. Partout où s'installe l'équilibre interminable et terrible du conflit tragique, le langage du juste et de l'injuste fait défaut. Que dire aux hommes, en effet, quand ils en viennent là, sinon *réconciliez-vous ou punissez-vous les uns les autres.*

***

Si la crise double et une que nous venons de définir constitue une réalité ethnologique fondamentale, si l'ordre culturel se décompose dans la violence réciproque et si cette décomposition, en retour, favorise la diffusion de la violence, on doit pouvoir atteindre cette réalité autrement qu'à travers la tragédie grecque, ou shakespearienne. Au fur et à mesure que nous, modernes, entrons en contact avec elles, les sociétés primitives disparaissent mais cette disparition même pourrait se produire, au moins dans certains cas, par l'intermédiaire d'une *crise sacrificielle.* Il n'est pas exclu que de telles

crises aient fait l'objet d'observations directes. Un examen de la littérature ethnologique montre que ces observations existent, elles sont même assez répandues mais il est rare qu'elles composent un tableau vraiment cohérent. Elles restent le plus souvent fragmentaires, mélangées à des notations d'ordre proprement structural. L'ouvrage de Jules Henry, *Jungle People,* consacré aux Indiens Kaingang (Botocudo) de l'Etat de Santa Katarina, au Brésil, constitue une exception remarquable [1]. Il convient de s'y arrêter quelques instants. L'ethnologue a vécu chez les Indiens peu après leur installation dans une réserve, à une époque où ce changement de vie n'exerçait encore sur eux qu'une influence limitée. Il a donc pu ou bien observer lui-même, ou bien obtenir des témoignages très directs sur ce que nous appelons ici la *crise sacrificielle.*

La pauvreté extrême de la culture Kaingang, tant sur le plan religieux que sur le plan technique et sur tous les autres plans, a beaucoup frappé Jules Henry qui y voit une conséquence des *blood feuds,* c'est-à-dire de la vengeance en chaîne, parmi les proches parents. Pour décrire les effets de cette violence réciproque, l'ethnologue a instinctivement recours aux grandes images mythiques et en particulier à la *peste* : « La vendetta se répandait, sectionnant la société comme une hache terrible, la décimant comme le ferait une épidémie de peste. » (p. 50.)

Ce sont bien tous les symptômes que nous essayons de rassembler dans le concept de *crise sacrificielle* ou *crise des différences* que l'on retrouve ici. Les Kaingang ont oublié, semble-t-il, toute mythologie plus ancienne au profit de récits apparemment assez fidèles portant exclusivement sur les cycles de la vengeance. Quand ils discutent les meurtres familiaux, on dirait « qu'ils ajustent les rouages d'une machine dont le fonctionnement compliqué leur est parfaitement connu. L'histoire de leur propre destruction exerce sur ces hommes une fascination telle que les innombrables entrecroisements de

1. (New York, 1941.) Le livre a été réédité par Vintage Books, Random House, 1964. C'est à cette réédition que sont empruntés les passages traduits par le présent auteur.

la violence s'impriment dans leur esprit avec une clarté extraordinaire ». (p. 51.)

Tout en constituant la dégradation d'un système plus stable, la vendetta Kaingang retient quelque chose de « sacrificiel ». Elle constitue un effort toujours plus violent, donc toujours plus infructueux, pour retenir la « bonne » violence, ordonnatrice et protectrice. Et la violence maléfique, en vérité, s'arrête longtemps à la frontière extérieure du groupe, d'ailleurs très réduit, de ceux qui « voyagent ensemble ». Cette zone de paix relative doit se penser comme la contrepartie et l'autre face de la violence qui triomphe au-delà, c'est-à-dire *entre* les groupes.

A l'intérieur du groupe, la volonté de conciliation est poussée jusqu'aux dernières limites. Les provocations les plus audacieuses ne sont pas relevées; l'adultère est toléré, alors qu'il appelle une risposte immédiate et sanglante s'il se produit entre des membres de groupes rivaux. Tant que la violence ne franchit pas un certain seuil, elle assure un cercle intérieur de non-violence, indispensable à l'accomplissement des fonctions sociales essentielles, c'est-à-dire à la survie de la société. Le moment vient, toutefois, où même le groupe élémentaire est contaminé. Une fois installés sur leur réserve, les membres d'un même groupe tendent à se retourner les uns contre les autres; ils ne peuvent plus polariser leur violence sur les ennemis du dehors, sur les « autres », les « hommes différents ». (C'est à un seul et même terme que les Kaingang recourent pour désigner : *a*) les différences de toutes sortes; *b*) les hommes des groupes rivaux, qui sont toujours de proches parents; *c*) les Brésiliens, également ennemis; *d*) les morts et tous les êtres mythiques, démoniaques ou divins, génériquement désignés par l'expression de « choses différentes », *different things*.)

Les assassinats en chaîne finissent donc par pénétrer au sein du groupe élémentaire. En ce point, le principe même de toute existence sociale se trouve compromis. Dans le cas des Kaingang, toutefois, l'intervention de facteurs extérieurs, et au premier chef, bien entendu, l'influence brésilienne, interférait avec le processus, assurant, semble-t-il, la survie physique des derniers

Kaingang en même temps que l'extinction totale de leur culture.

On peut constater l'existence du processus interne d'autodestruction sans méconnaître ou sans minimiser le rôle de l'univers blanc dans cette tragédie. Le problème de la responsabilité brésilienne ne serait pas supprimé même si les immigrants s'étaient abstenus de louer des tueurs à gages pour achever les Indiens quand ils ne se détruisaient pas assez rapidement les uns les autres. On doit se demander, en effet, si, à l'origine du dérèglement de la culture Kaingang, et dans le caractère particulièrement irréductible du mécanisme fatal, la pression de la culture étrangère ne joue pas un rôle décisif. Même s'il en est ainsi, toutefois, dans le cas qui nous occupe, la violence en chaîne constitue bien, pour toute société, une menace dont le principe n'est nullement lié à la pression d'une culture dominante ou à toute autre forme de pression extérieure. Ce principe est interne.

Telle est bien la conclusion de Jules Henry devant le spectacle terrible que présentent les Kaingang. Il parle à leur sujet de « suicide social ». On doit admettre que la possibilité d'un tel suicide est toujours présente. Au cours de l'histoire humaine, on peut le supposer, de nombreuses communautés ont succombé à leur propre violence, et à rien d'autre, disparaissant sans laisser la moindre trace. Même si l'on formule certaines réserves au sujet de l'exemple précis qu'il nous propose, les conclusions de l'ethnologue doivent s'appliquer à de nombreux groupes humains dont nous ne pouvons rien savoir :

« Ce groupe que ses qualités physiques et psychologiques rendaient parfaitement capable de triompher des rigueurs du milieu naturel était néanmoins incapable de résister aux forces internes qui disloquaient sa culture et, ne disposant d'aucun procédé régulier pour maîtriser ces forces, il commettait un véritable suicide social. » (p. 7.)

La crainte d'être tué si on ne tue pas soi-même, la tendance à « prendre les devants », analogue à la

« guerre préventive » des modernes ne peut pas se décrire en termes psychologiques. La notion de *crise sacrificielle* est destinée à dissiper l'illusion psychologique. Même là où son langage reste celui de la psychologie, Jules Henry ne partage pas cette illusion. Dans un univers privé de transcendance judiciaire et livré à la violence, chacun a raison de redouter le pire; toute différence s'efface entre la « projection paranoïaque » et l'évaluation froidement objective de la situation (p. 54).

Une fois que cette différence est perdue, toute psychologie et toute sociologie défaillent. L'observateur qui distribue aux individus et aux cultures les bons et les mauvais points du « normal » et de « l'anormal » doit se définir comme un observateur qui *ne risque pas de se faire tuer*. La psychologie et les autres sciences sociales, dans les perspectives ordinaires, supposent un fondement pacifique qui va tellement de soi aux yeux de nos savants que sa présence même leur échappe. Et rien, pourtant, dans leur pensée, qui se veut radicalement « démystifiée », dure comme le fer, privée de tout ménagement idéaliste, n'autorise ou ne justifie la présence d'un tel fondement.

« Il suffit d'un seul meurtre pour que le meurtrier entre dans un système fermé. Il lui faut tuer et tuer encore, organiser de véritables massacres, de façon à supprimer tous ceux qui, un jour ou l'autre, pourraient venger la mort de leurs parents. » (p. 53.)

L'ethnologue a rencontré des individus particulièrement sanguinaires, chez les Kaingang, mais il en a rencontré aussi de pacifiques et de clairvoyants qui cherchaient à se soustraire, sans y parvenir, au mécanisme destructeur. *Les meurtriers Kaingang ressemblent aux personnages de la tragédie grecque, prisonniers d'une véritable loi naturelle dont on ne peut pas interrompre les effets une fois qu'elle s'est déclenchée* (p. 53).

*
* *

Même si elle n'en parle pas aussi directement que Jules Henry, la tragédie parle toujours, elle aussi, de la destruction de l'ordre culturel. Cette destruction ne fait qu'un avec la réciprocité violente des partenaires tragiques. Notre problématique sacrificielle révèle l'enracinement de la tragédie dans une crise du rituel et de toutes les différences. La tragédie, en retour, peut nous aider à comprendre cette crise et tous les problèmes de la religion primitive qui en sont inséparables. La religion, en effet, n'a jamais qu'un seul but et c'est d'empêcher le retour de la violence réciproque.

On peut donc affirmer que la tragédie fournit une voie d'accès privilégiée aux grands problèmes de l'ethnologie religieuse. Affirmer ceci, c'est s'exposer, bien entendu, à se voir rejeté aussi bien par les chercheurs à prétentions scientifiques que par les fervents de la Grèce antique, des défenseurs traditionnels de l'humanisme aux disciples de Nietzsche et de Heidegger. Les scientifiques sont d'autant plus enclins à voir dans l'œuvre littéraire une « mauvaise fréquentation » que leur volonté de rigueur demeure plus théorique. Les hellénistes sont toujours prompts à crier au blasphème dès qu'on suggère le moindre point de contact entre la Grèce classique et les sociétés primitives.

Il faut dissiper une fois pour toutes l'idée qu'un recours à la tragédie représente forcément un compromis sur le plan de la recherche, une manière « esthétique » de voir les choses. Et réciproquement, il faut dissiper le préjugé des littéraires selon lequel la mise en rapport d'une œuvre littéraire et d'une discipline scientifique, peu importe laquelle, se ramène nécessairement à une « réduction » facile, à un escamotage de ce qui fait l'intérêt propre de cette œuvre. Le prétendu conflit entre la littérature et la science de la culture repose sur un même échec et sur une même complicité négative, et chez les critiques littéraires et chez les spécialistes des sciences religieuses. Ni les uns ni les autres ne parviennent à repérer le principe sur lequel se fondent leurs objets respectifs. C'est en vain que l'inspiration tragique travaille à rendre ce principe manifeste. Elle ne réussit que partiellement et son demi-succès est chaque fois oblitéré par les lectures différenciées que les exégètes s'efforcent d'imposer.

L'ethnologie n'ignore pas que l'impureté rituelle est

liée à la dissolution des différences [1]. Mais elle ne comprend pas la menace associée à cette dissolution. La pensée moderne, on l'a vu, ne réussit pas à penser l'indifférenciation comme violence et vice versa. La tragédie pourrait l'y aider, si on acceptait de la lire de façon radicale. La tragédie traite du sujet brûlant entre tous, du sujet dont il n'est jamais directement question, et pour cause, au sein des structures signifiantes et différenciées, et c'est la dissolution de ces mêmes structures dans la violence réciproque. C'est bien parce que ce sujet est tabou et même plus que tabou, à peu près ineffable dans un langage voué aux différences, que la critique littéraire recouvre de son propre réseau de différences l'indifférenciation relative des antagonismes tragiques.

Pour la pensée primitive, contrairement à la pensée moderne, l'assimilation de la violence et de la non-différenciation est une évidence immédiate qui peut déboucher sur de véritables obsessions. Les différences naturelles sont pensées en termes de différences culturelles et vice versa. Là même où la perte des différences a un caractère purement naturel à nos yeux, sans retentissement réel sur les rapports entre les hommes, elle ne peut pas surgir sans provoquer une véritable terreur. Puisqu'il n'y a pas de différence entre les divers modes de la différenciation, il n'y en a pas non plus entre les divers modes de l'indifférenciation : la disparition de certaines différences naturelles peut donc évoquer la dissolution des catégories au sein desquelles les hommes sont distribués, c'est-à-dire la crise sacrificielle.

Une fois qu'on a compris cela, certains phénomènes religieux que les perspectives traditionnelles n'ont jamais réussi à éclairer deviennent parfaitement intelligibles. Nous allons évoquer brièvement l'un des plus spectaculaires afin de confirmer la puissance explicative d'une inspiration authentiquement tragique sur le plan de l'ethnologie religieuse.

Dans de nombreuses sociétés primitives, les *jumeaux* inspirent une crainte extraordinaire. Il arrive qu'on fasse périr l'un d'eux ou, plus souvent encore qu'on les supprime l'un et l'autre. Il y a là une énigme qui exerce depuis longtemps la sagacité des ethnologues.

1. Cf. Mary Douglas, *Purity and Danger* (Londres, 1966).

On reconnaît, de nos jours, dans l'énigme des jumeaux un problème de classification. Ce problème est réel mais il n'est pas essentiel. Deux individus surgissent, c'est un fait, là où un seul est attendu. Dans les sociétés qui leur permettent de survivre les jumeaux n'ont souvent qu'une seule personnalité sociale. La difficulté n'a pourtant rien d'insurmontable. Le problème de classification, tel que le structuralisme le définit, ne suffit pas à justifier la mise à mort des jumeaux. Les raisons qui poussent les hommes à exterminer certains de leurs enfants sont certainement mauvaises, elles ne sauraient être futiles. Le jeu de la culture n'est pas un puzzle où, la figure terminée, les joueurs se débarrasseraient froidement des pièces en surnombre. Si le problème de classification est crucial, ce n'est pas en lui-même mais par ce qu'il implique. Entre les jumeaux, il n'y a pas la moindre différence sur le plan de l'ordre culturel, il y a parfois une ressemblance extraordinaire sur le plan physique. Là où la différence fait défaut, c'est la violence qui menace. Une confusion s'établit entre les jumeaux biologiques et les jumeaux sociologiques qui se mettent à pulluler dès que la différence est en crise. Il ne faut pas s'étonner si les jumeaux font peur : ils évoquent et paraissent annoncer le péril majeur de toute société primitive, la violence indifférenciée.

Dès que les jumeaux de la violence apparaissent, ils se multiplient avec une rapidité extrême, par scissiparité, semble-t-il, produisant la crise sacrificielle. L'essentiel est d'empêcher cette contagion galopante. Devant les jumeaux biologiques, le premier souci, donc, sera d'éviter la contagion. Rien ne révèle mieux la nature du péril associé aux jumeaux que la façon dont on se défait d'eux dans les sociétés qui jugent dangereux de les laisser en vie. On « expose » les jumeaux, on les abandonne, c'est-à-dire, en dehors de la communauté, en un lieu et dans des circonstances telles que leur mort est inévitable. On s'abstient scrupuleusement de toute violence directe contre l'*anathème*. On redoute de succomber à la contagion maléfique. Exercer un violence contre les jumeaux, ce serait déjà pénétrer dans le cercle

vicieux de la vengeance interminable, ce serait tomber dans le piège que la violence maléfique tend à la communauté en provoquant la naissance des jumeaux.

Un inventaire des diverses coutumes, prescriptions et interdits qui s'attachent aux jumeaux, dans les sociétés qui les redoutent, révélerait le dénominateur commun : la contagion impure. Les divergences de culture à culture s'expliquent aisément en fonction de la pensée religieuse telle qu'on l'a définie plus haut, du caractère étroitement empirique, parce que terrorisé, des précautions contre la violence maléfique. Dans le cas des jumeaux, ces précautions sont sans objet assurément, mais elles sont parfaitement intelligibles une fois qu'on a perçu la menace, toujours identique en son fond même si elle est interprétée çà et là un peu différemment, à laquelle toute pratique religieuse s'efforce de parer.

Il n'est pas absurde, par exemple, de penser, comme le font les Nyakyusa, que les parents des jumeaux sont contaminés dès le principe par la violence maléfique : ils l'ont eux-mêmes engendrée. On désigne les parents du même mot que les jumeaux eux-mêmes, un mot qui s'applique à tous les êtres redoutables, à toutes les créatures monstrueuses et terrifiantes. Pour éviter la contagion, les parents sont tenus de s'isoler et de se soumettre à des rites purificateurs, avant de rejoindre la communauté [1].

Il n'est pas absurde de penser que les consanguins et les alliés du couple qui a enfanté les jumeaux, ainsi que leurs proches voisins, sont les plus directement menacés par la contagion. La violence maléfique se conçoit comme une force qui agit sur les plans les plus divers, physique, familial, social, et qui, partout où elle s'implante, se propage de la même façon; elle fait tache d'huile, elle gagne *de proche en proche*.

Les jumeaux sont impurs au même titre que le guerrier ivre de carnage, le coupable d'inceste ou la femme qui menstrue. Et c'est à la violence qu'il faut ramener toutes les formes d'impureté. Ce fait nous échappe car nous ne percevons pas l'assimilation primitive entre l'effacement des différences et la violence, mais il suffit

1. Monica Wilson, *Rituals of Kinship among the Nyakyusa* (Oxford, 1957).

d'examiner quels types de calamité la pensée primitive associe à la présence des jumeaux pour se convaincre que cette assimilation est logique. Les jumeaux risquent de provoquer des épidémies redoutables, des maladies mystérieuses qui provoquent la stérilité des femmes et des animaux. On mentionnera aussi, de façon plus significative encore, la discorde entre les proches, le dépérissement fatal du rituel, la transgression des interdits, la crise sacrificielle en d'autres termes.

Nous avons vu que le sacré inclut toutes les forces qui risquent de nuire à l'homme et qui menacent sa tranquillité, les forces naturelles et les maladies ne sont jamais distinguées de la confusion violente au sein de la communauté. Bien que la violence proprement humaine domine secrètement le jeu du sacré, bien qu'elle ne soit jamais complètement absente des descriptions qu'on en donne, elle tend toujours à passer au second plan, du fait même qu'elle est posée hors de l'homme; on dirait qu'elle cherche à se cacher, comme derrière un écran, derrière des forces réellement extérieures à l'humanité.

C'est le sacré maléfique dans son ensemble, perçu comme une force à la fois multiforme et formidablement une, qui se profile derrière les jumeaux. La crise sacrificielle est comprise comme une offensive générale de la violence contre la communauté, offensive dont la naissance de jumeaux pourrait bien constituer le signe avant-coureur.

Dans les sociétés où les jumeaux ne sont pas tués, ils jouissent souvent d'un statut privilégié. Ce renversement ne diffère en rien de celui que nous avons constaté plus haut à propos du sang menstruel. Il n'y a pas de phénomène lié à la violence impure qui ne soit susceptible de s'inverser et de devenir bénéfique, mais seulement dans un cadre rituel immuable et rigoureusement déterminé. La dimension purificatrice et pacificatrice de la violence prend le pas sur sa dimension destructrice. C'est ainsi que les jumeaux, correctement manipulés, passent, dans certaines sociétés, pour une source de bénéfices extraordinaires, sur les plans les plus divers.

*
* *

Si les faits précédents sont exacts, deux frères n'auront pas besoin, à la limite, d'être des jumeaux pour que leur ressemblance inquiète. On peut supposer presque *a priori* qu'il existe des sociétés où la simple ressemblance consanguine est suspecte. La vérification de cette hypothèse confirmerait l'insuffisance de la thèse habituelle au sujet des jumeaux. Si la phobie des jumeaux peut s'étendre à d'autres consanguins, on ne peut plus invoquer, pour en rendre compte, le seul « problème de classification ». Il n'est plus vrai, cette fois, que deux individus surgissent là où un seul est attendu. C'est bien la ressemblance physique qui en est cause, c'est elle qui est jugée maléfique.

On peut se demander, toutefois, si une chose aussi courante que la ressemblance entre frères et sœurs peut faire l'objet d'un interdit sans apporter une gêne considérable et même sans rendre à peu près impossible le fonctionnement d'une société. Une communauté, après tout, ne saurait transformer la majorité de ses membres en des espèces de réprouvés sans créer une situation absolument intolérable. C'est bien vrai mais la phobie de la ressemblance n'en est pas moins réelle. Un petit ouvrage de Malinowski, *The Father in Primitive Psychology* (London, 1926), en apporte la preuve formelle, il montre aussi comment la phobie peut se perpétuer sans entraîner de conséquences désastreuses. L'ingéniosité des hommes ou plutôt des systèmes culturels n'a pas de peine à tourner la difficulté. La solution consiste à nier de façon catégorique l'existence du phénomène redouté, et même sa possibilité.

« Dans une société matrilinéaire, comme celle des îles Trobriand, où tous les parents du côté de la mère sont considérés comme appartenant « à un seul et même corps » et où le père, au contraire, est un « étranger », on s'attendrait à ce que les ressemblances de visage et de corps soient rapportées à la seule famille de la mère. C'est le contraire qui a lieu et ce contraire est fortement affirmé sur le plan social. Il y a non seulement une

espèce de dogme familier, si l'on peut dire, selon lequel un enfant ne ressemble jamais ni à sa mère ni à ses frères et à ses sœurs ou à n'importe lequel de ses parents dans la lignée maternelle mais c'est une chose très mal vue et même une insulte grave que de faire allusion à cette ressemblance...

« Je pris conscience de cette règle de savoir-vivre de la façon classique, en faisant moi-même un faux pas... Un jour je fus frappé de voir quelqu'un qui paraissait comme la reproduction exacte de Moradeda [un des « gardes du corps » de l'ethnologue] et je m'enquis à son sujet. On me déclara qu'il était le frère aîné de mon ami qui vivait dans un village éloigné. Je m'exclamai : « Ah, réellement. Je vous ai demandé ça parce que vous avez le même visage que Moradeda. » Un silence tel tomba sur l'assemblée que je m'en aperçus aussitôt. L'homme tourna les talons et nous quitta, tandis qu'une partie des gens qui étaient là se détournait en prenant un air mi-gêné, mi-offensé. Puis ils s'en allèrent. Mes informateurs confidentiels me dirent alors que j'avais enfreint une coutume, que j'avais commis ce qu'on appelle « taputaki migila », une expression qui ne désigne que cette action et qu'on pourrait traduire « rendre quelqu'un impur, le contaminer en assimilant son visage à celui d'un parent ». Ce qui me surprenait, c'est qu'en dépit de la ressemblance frappante des deux frères, mes informateurs eux-mêmes la nièrent. En fait ils traitèrent la question comme si personne ne pouvait jamais ressembler à son frère ou à aucun parent de la lignée maternelle. En soutenant le contraire, je m'attirais la colère et l'hostilité de mes interlocuteurs.

« Cet incident m'enseigna à ne jamais remarquer une ressemblance en présence des intéressés. Par la suite j'ai discuté la question à fond et sur le plan théorique avec de nombreux indigènes. Il n'y a personne aux îles Trobriand, je l'ai constaté, qui ne soit prêt à nier toute ressemblance du côté maternel, même là où elle est criante. En leur signalant les cas les moins contestables, on ne fait qu'irriter et insulter les Trobriandais de même qu'on irrite son voisin de palier dans notre société, quand on le confronte à une vérité qui contredit

ses préjugés politiques, moraux, religieux ou, pis encore, ses intérêts matériels, si évidente que soit cette vérité. »

La négation, ici, a une valeur d'affirmation. Il ne serait pas scandaleux de mentionner la ressemblance si elle n'était pas présente à l'esprit. Imputer la ressemblance à deux consanguins c'est voir en eux une menace pour toute la communauté, c'est les accuser de répandre la contagion maléfique. L'insulte est traditionnelle, nous dit Malinowski; elle est cataloguée comme telle et il n'en est pas de plus grave dans la société trobriandaise. L'ethnologue nous présente les faits comme une énigme à peu près complète. Le témoignage inspire d'autant plus la confiance que le témoin n'a aucune thèse à défendre, aucune interprétation à proposer.

Entre le père et les enfants, par contre, toujours chez les Trobriandais, la ressemblance n'est pas seulement tolérée, elle est la bienvenue, elle est presque requise. Et ceci dans une de ces sociétés qui nient formellement, on le sait, le rôle du père dans la reproduction humaine. Entre le père et les enfants il n'existe aucun lien de parenté.

La description de Malinowski montre que la ressemblance avec le père doit se lire, paradoxalement, *en termes de différence.* C'est le père qui différencie les consanguins entre eux; il est littéralement le porteur d'une différence à laquelle on doit reconnaître entre autres le caractère phallique repéré par la psychanalyse. Comme le père couche avec la mère, dit-on, comme il se tient toujours avec elle, il « coagule le visage de l'enfant ». Malinowski nous apprend que « le terme *kuli,* coaguler, mouler, faire une empreinte, revenait toujours » dans les réponses qu'il recevait. Le père est donc forme et la mère matière. En apportant la forme, le père différencie les enfants de leur mère et aussi les uns des autres. Ceci explique que les enfants doivent lui ressembler *sans que cette ressemblance avec le père, pourtant commune à tous les enfants, implique la ressemblance des enfants entre eux :*

« On me faisait souvent remarquer à quel point l'un ou l'autre des fils de To'oluwa, le chef des Omarakana,

ressemblait à son père. M'étant permis de signaler que cette ressemblance commune à un père commun impliquait la ressemblance entre les frères eux-mêmes, je me fis aussitôt condamner avec indignation pour ces vues hérétiques. »

*
* *

Il faut rapprocher un thème mythique essentiel, le thème des *frères ennemis,* de la phobie des jumeaux, et de toute ressemblance fraternelle. Clyde Kluckhohn affirme qu'il n'y a pas de conflit plus fréquent dans les mythes que le conflit fraternel. Il aboutit généralement au fratricide. Dans certaines régions d'Afrique noire, les protagonistes de la rivalité mythique sont toujours des frères qui sont nés immédiatement à la suite l'un de l'autre, « *born in immediate sequence* ». Si nous la comprenons correctement, cette définition inclut les jumeaux mais elle n'est pas limitée à eux [1]. La continuité entre le thème des jumeaux et le motif fraternel en général n'est pas limitée aux îles Trobriand.

Même quand les frères ne sont pas des jumeaux, il y a moins de différence entre eux qu'entre tous les autres degrés de parenté. Ils ont le même père, la même mère, le même sexe, la même position relative, le plus souvent, vis-à-vis de tous les membres de la famille, des plus proches aux plus lointains. C'est entre les frères qu'il y a le plus d'attributs, de droits et de devoirs communs. Les jumeaux ne sont en un sens que des frères renforcés; entre eux, la dernière différence objective la différence de l'âge, est éliminée; il devient impossible de les distinguer.

Nous tendons d'instinct à imaginer le rapport fraternel comme une affectueuse unité, mais les exemples mythologiques, littéraires et historiques qui viennent à l'esprit sont presque tous des exemples de conflit : Caïn et Abel, Jacob et Esaü, Etéocle et Polynice, Romulus et Rémus, Richard Cœur de Lion et Jean sans Terre, etc.

La façon dont les frères ennemis prolifèrent dans cer-

1. Clyde Kluckhohn, « Recurrent Themes in Myths and Mithmaking », in *Myth and Mythmaking,* Henry A. Murray ed. (Boston, 1968), p. 52.

tains mythes grecs et dans les tragédies qui les adaptent, suggère une présence constante de la crise sacrificielle qu'un seul et même mécanisme symbolique ne cesse de nous désigner mais de façon voilée. Le thème fraternel n'est pas moins « contagieux » en tant que thème, au sein du texte lui-même, que la violence maléfique dont il est inséparable. Il est lui-même violence.

Quand Polynice s'éloigne de Thèbes pour y laisser régner son frère, en attendant d'y régner à son tour, il emporte avec lui le conflit fraternel, comme s'il s'agissait d'un attribut de son être. Partout où il passe, il fait littéralement sortir de terre le frère qui va le contrecarrer, de même qu'ailleurs dans le mythe, Cadmos fait sortir de terre, en y semant les dents du dragon, des guerriers armés de pied en cap, prêts à se jeter les uns sur les autres.

Un oracle avait annoncé à Adraste que ses deux filles épouseraient l'un un lion et l'autre un sanglier, deux bêtes différentes par leur apparence extérieure mais identiques par leur violence, Dans *les Suppliantes* d'Euripide, le roi raconte comment il a découvert ses deux gendres. A sa porte, une nuit, Polynice et Tydée, tous deux réduits à la misère, se disputaient férocement la possession d'un grabat :

ADRASTE. — Deux exilés, la même nuit, sont venus à ma porte.
THÉSÉE. — Qui étaient l'un et l'autre?
ADRASTE. — Tydée et Polynice. Ils en vinrent aux mains.
THÉSÉE. — Et tu reconnus là les fauves promis à tes filles?
ADRASTE. — Leur lutte ressemblait à celle de deux bêtes.
THÉSÉE. — Quelle raison les amenait si loin de leur patrie?
ADRASTE. — Tydée était banni pour avoir tué un parent.
THÉSÉE. — Le fils d'Œdipe, pourquoi quittait-il Thèbes?
ADRASTE. — Son père l'avait maudit; il craignait de tuer son frère.

Le caractère farouche et indifférencié de la lutte, la symétrie des situations familiales, le mariage avec les deux sœurs qui introduit une donnée proprement « fraternelle », tout cela fait de l'épisode un doublet du rapport Etéocle/Polynice et, en vérité, de toutes les rivalités fraternelles.

Une fois qu'on a repéré les traits distinctifs du conflit fraternel, on s'aperçoit qu'ils reparaissent un peu partout dans les mythes et dans les tragédies, isolément ou groupés de façon diverse. A côté des frères proprement dits, Etéocle et Polynice, on trouve des beaux-frères, c'est-à-dire des quasi-frères tels que Polynice et Tydée, ou Œdipe et Créon, ou encore d'autres proches parents de la même génération, des cousins germains, par exemple, comme Dionysos et Penthée. La proche parenté n'a aucune spécificité, en fin de compte, puisqu'elle symbolise la dissolution de la différence familiale; autrement dit, elle *désymbolise*. Elle finit par rejoindre une symétrie conflictuelle malaisément visible dans le mythe, bien que toujours sous-jacente à tous les thèmes, fortement soulignée au contraire dans la tragédie qui tend à retrouver l'indifférenciation violente sous des thèmes mythiques qui forcément la trahissent, ne serait-ce que parce qu'ils la *représentent*.

Rien n'est plus faux, donc, que l'idée souvent entendue de nos jours, selon laquelle la tragédie n'atteindrait pas l'universel parce qu'elle reste cantonnée dans la différence familiale. C'est l'effacement de cette différence qui est en cause dans le conflit fraternel, tout comme dans la phobie religieuse des jumeaux. Les deux thèmes n'en font qu'un et pourtant il y a entre eux une différence à laquelle il convient de s'arrêter.

Les jumeaux nous proposent une représentation, sous certains rapports saisissante, de la symétrie conflictuelle et de l'identité qui caractérisent la crise sacrificielle. Mais la ressemblance est purement fortuite; entre les jumeaux biologiques et les jumeaux sociologiques, il n'y a pas de lien réel. Les jumeaux ne sont pas plus prédisposés à la violence que tous les autres hommes, ou tout au moins que tous les autres frères. Entre la crise sacrificielle et l'essence spécifique de la gémellité, il y a donc un certain arbitraire, qui n'est d'ailleurs pas du

même ordre que l'arbitraire du signe linguistique, l'élément représentatif restant toujours présent. La définition classique du symbole convient, paradoxalement, au rapport entre les jumeaux et la crise sacrificielle.

Dans le cas des frères ennemis, l'élément représentatif s'est estompé. Le rapport fraternel est un rapport normal, situé à l'intérieur de la famille. Entre les frères, donc, il y a toujours une différence, si petite soit-elle. Quand on passe des jumeaux aux frères, on perd quelque chose sur le plan de la représentation symbolique mais on le regagne du côté de la vérité sociale; on reprend pied dans la réalité. Parce que le rapport fraternel, dans la plupart des sociétés ne comporte réellement qu'un minimum de différence, il pourrait bien constituer un point faible du système différentiel, toujours exposé à une attaque de l'indifférenciation violente. Si la phobie des jumeaux en tant que jumeaux est franchement mythique on ne peut pas en dire autant de la prépondérance de la rivalité fraternelle. Ce n'est pas dans les mythes seulement que les frères sont à la fois rapprochés et séparés par une même fascination, celle de l'objet qu'ils désirent ardemment tous les deux et qu'ils ne veulent ou ne peuvent partager, un trône, une femme, ou, de façon plus générale, l'héritage paternel.

Les frères ennemis, à la différence des jumeaux, sont à cheval sur la désymbolisation purement symbolique et la désymbolisation réelle, la vraie crise sacrificielle. Dans certaines monarchies africaines, la mort du roi ouvre entre ses fils une querelle de succession qui fait d'eux des *frères ennemis*. Il est difficile sinon impossible de déterminer dans quelle mesure cette querelle est symbolique, rituelle et dans quelle mesure elle s'ouvre sur un avenir indéterminé, sur des événements réels. On ne sait pas, en d'autres termes, si on a affaire à un véritable conflit ou à un simulacre sacrificiel, seulement destiné à écarter par ses effets cathartiques la crise qu'il signifie un peu trop directement.

Si nous ne comprenons pas ce que représentent les jumeaux ou même les frères ennemis c'est d'abord, bien entendu, parce que nous ignorons complètement l'existence de la réalité représentée. Nous ne soupçonnons pas que le moindre couple de jumeaux ou de frères ennemis annonce et signifie le tout de la crise sacrificielle, qu'il est toujours *partie prise pour le tout*, au niveau non d'une rhétorique formelle mais d'une violence bien réelle : toute indifférenciation violente, si réduite soit-elle à l'origine, peut se répandre comme une traînée de poudre, détruire toute la société.

Nous ne sommes pas entièrement responsables de notre incompréhension. Aucun des thèmes mythiques n'est vraiment apte à nous conduire à la vérité de la crise sacrificielle. Dans le cas des jumeaux, la symétrie et l'identité sont représentées d'une façon très exacte; la non-différence est présente en tant que non-différence mais elle s'incarne en un phénomène si exceptionnel qu'il constitue une nouvelle différence. La non-différence *représentée* finit par apparaître comme la différence par excellence, celle qui définit le monstrueux et qui joue, bien entendu, dans le sacré, un rôle du premier plan.

Dans le cas des frères ennemis, on retrouve la réalité dans un contexte familial parfaitement régulier : on n'a plus affaire à une bizarrerie sinistre ou amusante. Mais la vraisemblance même du conflit tend toujours à effacer sa portée symbolique, à lui conférer, c'est-à-dire, un caractère simplement anecdotique. Dans un cas comme dans l'autre, le symbole nous dissimule paradoxalement la chose symbolisée qui est la destruction de tout symbolisme. C'est le jeu de la réciprocité violente partout répandu qui détruit les différences et ce jeu n'est jamais vraiment révélé; ou bien il reste de la différence et on demeure à l'intérieur de l'ordre culturel, dans des significations qui devraient être effacées, ou bien il n'y a plus de différence du tout mais l'indifférencié ne surgit que sous la forme d'une différence extrême, la monstruosité des jumeaux, par exemple.

Nous avons déjà constaté une certaine répugnance et une certaine impuissance du langage différencié à exprimer l'effacement de toute différence. Quoi qu'il dise, le langage en dit toujours à la fois trop et pas assez; même s'il se contente de « *each thing meets in mere oppugnancy* » ou encore de « *the sound and the fury signifying nothing* ».

Quoi qu'on fasse, la réalité de la crise sacrificielle

glissera toujours entre les mots, toujours menacée par l'histoire anecdotique d'un côté et par le monstrueux de l'autre. La mythologie tombe sans cesse dans le second danger; la tragédie est menacée par le premier.

Le monstrueux est partout présent dans la mythologie. Il faut en conclure que la mythologie parle sans cesse de la crise sacrificielle, mais elle n'en parle que pour la déguiser. On peut supposer que les mythes jaillissent de crises sacrificielles dont ils sont la transfiguration rétrospective, la re-lecture à la lumière de l'ordre culturel surgi de cette crise.

Dans les mythes, les traces de la crise sacrificielle sont plus malaisément déchiffrables que dans la tragédie. Ou plutôt, la tragédie est toujours un déchiffrement partiel des motifs mythiques; le poète souffle sur les cendres refroidies de la crise sacrificielle; il ressoude les fragments épars de la réciprocité défunte, il rééquilibre ce que les significations mythiques déséquilibrent. Il engendre un tourbillon de réciprocité violente; les différences fondent dans ce creuset comme elles fondirent jadis dans la crise transfigurée par le mythe.

La tragédie ramène tous les rapports humains à l'unité d'un même antagonisme tragique. Il n'y a pas de différence, dans la tragédie, entre le conflit « fraternel » d'Etéocle et de Polynice, le conflit entre le père et le fils dans *Alceste* ou *Œdipe roi* ou même le conflit entre des hommes qu'aucun lien de parenté ne réunit, Œdipe et Tirésias par exemple. La rivalité des deux prophètes ne se distingue pas de la rivalité des frères. La tragédie tend à dissoudre les thèmes du mythe dans leur violence originelle. Elle accomplit en partie ce que redoutent les primitifs quand ils se trouvent en présence de jumeaux; elle diffuse la contagion maléfique, elle multiplie à l'infini les jumeaux de la violence.

Si la tragédie a une affinité particulière pour le mythe cela ne veut pas dire, par conséquent, qu'elle aille dans le même sens que lui. A propos de l'art tragique, il ne faudrait pas parler de symbolisme mais de désymbolisation. La tragédie ne peut travailler en sens contraire de l'élaboration mythique, au moins jusqu'à un certain point, que parce que la plupart des symboles de la crise sacrificielle, les frères ennemis,

notamment, se prêtent admirablement au double jeu du rite et de l'événement tragique. C'est ce que l'on a déjà remarqué à propos de ces successions royales en Afrique dont nous ne savons pas si elles mettent en jeu les frères ennemis du rituel ou ceux de l'histoire et de la tragédie.

La réalité symbolisée est ici, paradoxalement, la perte de tout symbolisme. La perte des différences est forcément trahie par le langage différencié. Il y a là un phénomène si particulier qu'on ne peut pas le penser au sein des conceptions habituelles du symbolisme. Seule la lecture de la tragédie peut nous aider, une lecture radicalement « symétrique » qui retrouve l'inspiration tragique. Si le poète tragique retrouve, lui-même, la réciprocité violente toujours sous-jacente au mythe, c'est parce qu'il aborde celui-ci dans un contexte de différences faiblissantes et de violence grandissante; son œuvre est inséparable d'une nouvelle crise sacrificielle, celle dont nous parlions au début de ce chapitre.

Comme tout savoir de la violence, la tragédie est liée à la violence; elle est fille de la crise sacrificielle. Pour comprendre le rapport entre la tragédie et le mythe, tel qu'il commence à se dessiner ici, on peut faire intervenir un rapport analogue, celui des prophètes d'Israël avec certains textes du Pentateuque qu'il leur arrive de citer. Voici par exemple un texte de Jérémie :

> « Méfiez-vous d'un frère :
> car tout frère joue le rôle de Jacob,
> tout ami répand la calomnie.
> L'un dupe l'autre...
> Fraude sur fraude! Tromperie sur tromperie. »

La conception des frères ennemis qui s'ébauche ici à propos de Jacob est exactement la même que la lecture tragique d'Etéocle et de Polynice. C'est la symétrie conflictuelle qui définit le rapport fraternel et cette symétrie n'est même plus limitée ici à un petit nombre de héros tragiques; elle perd tout caractère anecdotique; c'est la communauté elle-même qui passe au premier plan. L'allusion à Jacob est subordonnée au dessein principal qui est la description de la crise sacrificielle; la

société entière se décompose dans la violence; tous les rapports ressemblent à ceux des frères ennemis. Les effets stylistiques de symétrie sont destinés à traduire la réciprocité violente : *l'un dupe l'autre... Fraude sur fraude! Tromperie sur tromperie.*

Les grands textes de l'Ancien Testament s'enracinent dans des crises sacrificielles distinctes les unes des autres, séparées même par de longs intervalles de temps mais, sous certains rapports au moins, toutes analogues. Les premières crises sont donc réinterprétées à la lumière des suivantes. Et réciproquement. Le témoignage des crises antérieures fournit à la méditation des postérieures un support qui ne cesse jamais d'être valable. C'est bien ce que nous constatons dans l'interprétation du personnage de Jacob suggérée par Jérémie. Entre la Genèse et la crise du VIe siècle, celle que Jérémie lui-même est en train de traverser, un contact s'établit et il fait la lumière dans les deux sens. Comme la tragédie elle-même, la réflexion prophétique est un retour à la réciprocité violente; elle est donc, elle aussi, une déconstruction des différences mythiques, beaucoup plus complète, en vérité, que la déconstruction tragique, mais c'est là un sujet qui mérite d'être traité séparément.

Bien que plus indirecte et précaire, l'inspiration tragique peut se concevoir sur le même modèle que le texte de Jérémie. Le passage que nous venons de citer pourrait constituer l'ébauche d'une tragédie sur les frères ennemis de la Genèse, Jacob et Esaü...

La force de cette inspiration tragique ou prophétique ne doit rien à une connaissance historienne et philologique, à une érudition encyclopédique. Elle jaillit d'une intuition directe du rôle joué par la violence dans l'ordre aussi bien que dans le désordre culturel, dans le mythe comme dans la crise sacrificielle. De même, c'est l'Angleterre en pleine crise religieuse qui nourrit l'inspiration de Shakespeare dans *Troilus and Cressida.* Il ne faut pas croire que les progrès de l'érudition puissent améliorer cette lecture, par un processus d'enrichissement continu cher à la conception positiviste. Si réels et précieux que soient ces progrès, ils se situent sur un plan autre que la lecture tragique; l'esprit de celle-ci, jamais très répandu, même dans les périodes de crise, se perd entièrement dans les périodes de stabilité culturelle.

Le processus d'indifférenciation violente doit s'invertir, à un moment donné, pour faire place au processus inverse, celui de l'élaboration mythique. Et l'élaboration mythique s'invertit à nouveau dans l'inspiration tragique. Quel est le ressort de ces métamorphoses, de quel mécanisme relèvent les cycles de l'ordre et du désordre culturel? Telle est la question qui se pose à nous. Elle se confond avec une autre question qui porte sur la conclusion de la crise sacrificielle. Une fois que la violence a pénétré dans la communauté, elle ne cesse de se propager et de s'exaspérer. Nous ne voyons pas comment la chaîne des représailles pourrait se rompre avant l'anéantissement pur et simple de la communauté. S'il y a réellement des crises sacrificielles, il faut qu'elles comportent un frein, il faut qu'un mécanisme autorégulateur intervienne avant que tout soit consumé. Dans la conclusion de la crise sacrificielle c'est la *possibilité* des sociétés humaines qui est en jeu. Il faut découvrir en quoi consiste cette conclusion et ce qui la rend possible. Il est vraisemblable que cette conclusion constitue pour le mythe et le rituel un véritable point de départ. Tout ce que nous apprendrons à ce sujet devrait nous faire progresser dans la connaissance des mythes et des rituels.

Pour essayer de répondre à toutes ces questions nous allons interroger un mythe particulier, celui d'Œdipe. Les analyses précédentes suggèrent que nous avons intérêt à aborder ce mythe par l'intermédiaire d'une tragédie : *Œdipe roi.*

III

ŒDIPE ET LA VICTIME ÉMISSAIRE

La critique littéraire se conçoit comme une recherche des formes ou des structures, comme une somme, un système, une grille ou un code de différences aussi précises et fines que possible, de « nuances » toujours plus délicates. Bien qu'elle n'ait rien à voir avec les « idées générales », la voie que nous cherchons n'est pas celle de la différence. S'il est vrai que l'inspiration tragique corrode et dissout les différences dans la réciprocité conflictuelle, il n'est pas un mode de la critique moderne qui ne s'écarte de la tragédie et ne se condamne à la méconnaître.

Ceci est vrai, notamment, des interprétations psychologiques. *Œdipe roi* passe pour particulièrement riche en observations psychologiques. On peut montrer que le point de vue psychologique au sens littéraire et traditionnel fausse dans son principe même la lecture de la pièce.

On félicite souvent Sophocle d'avoir créé un Œdipe fortement individualisé. Ce héros aurait un caractère « bien à lui ». En quoi consiste ce caractère? A cette question on répond traditionnellement qu'Œdipe est « généreux » mais « impulsif »; au début de la pièce on admire sa « noble sérénité »; répondant au vœu de ses sujets, le roi décide de se consacrer au mystère qui les accable. Mais le moindre échec, le moindre délai, la moindre provocation font perdre au monarque son sang-froid. On peut donc diagnostiquer une « propension à la colère » : Œdipe lui-même ne manque pas de

se la reprocher, désignant en elle, semble-t-il, cette faiblesse unique mais fatale sans laquelle il n'est pas de héros vraiment tragique.

La « noble sérénité » vient d'abord; la « colère » vient ensuite. Tirésias suscite un premier accès; Créon est la cause d'un second. Dans le récit qu'il fait de son passé Œdipe nous apprend qu'il a toujours agi sous l'influence de ce même « défaut ». Il se blâme de l'importance excessive attachée par lui, jadis, à des paroles en l'air. Un compagnon de beuverie, à Corinthe, l'avait traité d'enfant supposé. C'est déjà la colère, alors, qui poussait Œdipe hors de Corinthe. Et c'est la colère, à un carrefour, qui l'a porté à frapper le vieillard inconnu qui lui barrait le passage.

La description est assez juste et, pour désigner les réactions *personnelles* du héros, le terme de colère n'est pas plus mauvais qu'un autre. On doit seulement se demander si toutes ces colères distinguent vraiment Œdipe des autres personnages. Peut-on leur faire jouer, en d'autres termes, le rôle différentiel qu'appelle la notion même de « caractère »?

A regarder les choses d'un peu près, on s'aperçoit que la « colère » est partout présente dans le mythe. Déjà, sans doute, c'était une sourde colère qui incitait le compagnon de Corinthe à jeter le doute sur la naissance du héros. C'est la colère, au carrefour fatal, qui conduit Laïos, le premier, à lever le fouet contre son fils. Et c'est à une première colère, antérieure forcément à toutes celles d'Œdipe, même si elle n'est pas vraiment originaire, qu'il faut attribuer la décision paternelle de se défaire de ce même fils.

Dans la tragédie, Œdipe n'a pas, non plus, le monopole de la colère. Quelles que soient les intentions de l'auteur, il n'y aurait pas de débat tragique si les autres protagonistes ne se mettaient pas en colère eux aussi. Ces colères, assurément, ne suivent celles du héros qu'avec un certain retard. On est tenté de voir en elles de « justes représailles », des colères secondes et excusables, face à la colère première et inexcusable d'Œdipe. Mais nous venons de voir, justement, que la colère d'Œdipe n'est jamais vraiment première; elle est toujours précédée et déterminée par une colère plus

originaire. Et celle-ci non plus n'est pas encore vraiment originaire. Toute recherche de l'origine, dans le domaine de la violence impure, est proprement mythique. On ne peut pas s'engager dans une recherche de ce genre, ni surtout croire qu'elle doit aboutir, sans détruire la réciprocité violente, sans retomber dans les différences mythiques auxquelles la tragédie s'efforce d'échapper.

Tirésias et Créon conservent un moment leur sang-froid. Mais leur sérénité initiale a sa contrepartie dans la sérénité d'Œdipe lui-même, au cours de la première scène. C'est toujours, en vérité, à une alternance de sérénité et de colère qu'on a affaire. La seule différence entre Œdipe et ses adversaires vient de ce qu'Œdipe est le premier à entrer dans le jeu, sur le plan scénique de la tragédie. Il a donc toujours une certaine avance sur ses partenaires. Pour ne pas être simultanée, la symétrie n'en est pas moins réelle. Tous les protagonistes occupent les mêmes positions vis-à-vis d'un même objet, non pas ensemble mais tour à tour. Cet objet n'est autre que le conflit tragique dont nous voyons déjà et verrons mieux plus loin qu'il ne fait qu'un avec la peste. Chacun, d'abord, se croit capable de maîtriser la violence mais c'est la violence qui maîtrise tous les protagonistes successivement, les insérant à leur insu dans un jeu, celui de la réciprocité violente, auquel ils croient toujours échapper du fait qu'ils prennent pour permanente et essentielle une extériorité accidentelle et temporaire.

Les trois protagonistes se croient supérieurs au conflit. Œdipe n'est pas de Thèbes; Créon n'est pas roi; Tirésias plane sur les sommets. Créon ramène de Thèbes le dernier oracle. Œdipe et surtout Tirésias ont force prouesses divinatoires à leur actif. Ils ont le prestige de l'« expert » moderne, du « spécialiste » qu'on ne dérange que pour trancher un cas difficile. Chacun croit contempler du dehors, en observateur détaché, une situation qui ne le concerne en rien. Chacun veut jouer le rôle de l'arbitre impartial, du juge souverain. La solennité des trois sages le cède vite à la fureur aveugle quand ils voient leur prestige contesté, ne serait-ce que par le silence des deux autres.

La force qui aspire les trois hommes dans le conflit ne fait qu'un avec leur illusion de supériorité ou, si l'on veut, avec leur *hubris*. Personne, en d'autres termes, ne possède la *sophrosunè* et, sur ce plan-là encore, il n'y a que des différences illusoires ou vite supprimées. Le passage de la sérénité à la colère s'effectue chaque fois par une même nécessité. On ne saurait sans arbitraire réserver à Œdipe et baptiser « trait de caractère » ce qui appartient à tous également surtout si cette commune appartenance est appelée par le contexte tragique, si la lecture qu'elle permet est d'une cohérence supérieure à toute interprétation psychologisante.

Loin d'aiguiser les arêtes d'êtres strictement individuels en s'opposant les uns aux autres, les protagonistes se réduisent tous à l'identité d'une même violence; le tourbillon qui les emporte fait de tous la même chose très exactement. Au premier coup d'œil sur un Œdipe déjà ivre de violence et qui l'invite à « dialoguer », Tirésias comprend son erreur, trop tard, toutefois, pour en tirer profit :

« Hélas! Hélas! qu'il est terrible de savoir quand le savoir ne sert de rien à celui qui le possède! Je ne l'ignorais pas; mais je l'ai oublié. Je ne fusse pas venu sans cela. »

*
* *

La tragédie n'a rien d'un *différend*. Il faut s'attacher sans défaillance à la symétrie conflictuelle, ne serait-ce que pour faire apparaître les limites de l'inspiration tragique. En affirmant qu'il n'y a pas de différence entre les antagonistes du débat tragique, nous affirmons, en dernière analyse, qu'il n'y a pas de différence entre le « vrai » et le « faux » prophète. Il y a là quelque chose d'invraisemblable et même d'impensable. N'est-ce pas Tirésias, le premier, qui proclame la vérité d'Œdipe alors qu'Œdipe, lui, se répand en calomnies odieuses à son sujet?

A l'entrée en scène de Tirésias, notre symétrie tra-

gique reçoit un démenti catégorique. Dès qu'il aperçoit ce noble personnage, le chœur s'écrie :

« Voici qu'on amène l'illustre devin, le seul homme qui porte en son sein la vérité. »

C'est bien au prophète infaillible et omniscient qu'on a affaire ici. Il possède une vérité toute faite, un secret longuement mijoté et thésaurisé. La différence, pour une fois, triomphe. Quelques lignes plus loin, toutefois, elle s'efface à nouveau et la réciprocité reparaît, plus explicite que jamais. Tirésias lui-même rejette l'interprétation traditionnelle de son rôle, celle-là même que le chœur vient de formuler. En réponse à Œdipe qui l'interroge dans un esprit de dérision sur l'origine de ses dons prophétiques, il se défend de posséder aucune vérité qu'il ne tienne de son adversaire lui-même :

ŒDIPE. — Qui t'a appris la vérité? C'est ton métier de prophète, sans doute?
TIRÉSIAS. — C'est toi qui me l'a apprise en me forçant à parler contre ma volonté.

Si nous prenons ces lignes au sérieux la malédiction formidable que Tirésias vient de jeter à la tête d'Œdipe, l'accusation du parricide et de l'inceste, n'a rien à voir avec un message surnaturel. Une autre origine nous est suggérée. Cette accusation ne fait qu'un avec l'entraînement des représailles; elle s'enracine dans l'échange hostile du débat tragique. C'est Œdipe qui mène le jeu à son insu en forçant Tirésias à parler contre sa volonté. Œdipe, le premier, accuse Tirésias d'avoir trempé dans le meurtre de Laïos; il force Tirésias à user de représailles à son égard, à lui renvoyer son accusation.

La seule différence entre l'accusation et la contre-accusation, c'est le paradoxe qui fonde cette dernière; ce paradoxe pourrait constituer une faiblesse mais il se retourne en force. Au « tu es coupable » d'Œdipe, Tirésias ne se contente pas de répondre par un simple « tu es coupable », identique et de sens inverse. Il souligne ce qui apparaît, dans sa perspective à lui, comme

le scandale de son accusation, le scandale d'une culpabilité accusatrice : « Toi qui m'accuses et qui te crois innocent, c'est toi, ô merveille, le coupable. Celui que tu pourchasses n'est autre que toi-même. »

Tout n'est pas faux, bien entendu, dans cette polémique. Accuser l'autre du meurtre de Laïos, c'est voir en lui l'unique responsable de la crise sacrificielle. *Tous* sont également responsables puisque tous, on l'a vu, participent à la destruction de l'ordre culturel. Les coups que les frères ennemis se portent n'atteignent pas toujours les personnes mais ils ébranlent la monarchie et la religion. Chacun révèle de mieux en mieux la vérité de l'autre qu'il dénonce mais sans jamais y reconnaître la sienne.

Chacun voit dans l'autre l'usurpateur d'une légitimité qu'il croit défendre et qu'il ne cesse d'affaiblir. On ne peut rien affirmer ou nier d'un des deux adversaires qu'il ne faille aussitôt l'affirmer ou le nier de l'autre. La réciprocité se nourrit, à chaque instant, des efforts de chacun pour la détruire. Le débat tragique est bien l'équivalent verbal du combat des frères ennemis, Etéocle et Polynice.

Dans une série de répliques dont personne, à ma connaissance, n'a proposé d'interprétation satisfaisante, Tirésias met Œdipe en garde contre la nature purement réciproque du malheur qui s'avance, des coups, c'est-à-dire, que chacun va assener sur l'autre. Le rythme même des phrases, les effets de symétrie préfigurent et amorcent le débat tragique. C'est l'action même de la réciprocité violente, ici, qui efface toute différence entre les deux hommes :

« Va, laisse-moi rentrer chez moi : nous aurons, si tu m'écoutes, moins de peine à porter, moi mon sort, toi le tien...

« Ah! c'est que je te vois toi-même ne pas dire ici ce qu'il faut; et comme je crains de commettre la même erreur à mon tour...

« ... Mais non, n'attends pas de moi que je révèle mon malheur — pour ne pas dire le tien...

« Je ne veux affliger ni toi ni moi...

« Tu me reproches mon furieux entêtement, alors

que tu ne sais pas voir celui qui loge chez toi, et c'est moi qu'ensuite tu blâmes. »

L'indifférenciation violente, l'identité des antagonistes rend brusquement intelligibles des répliques qui expriment parfaitement la vérité du rapport tragique. Le fait que ces répliques, aujourd'hui encore, paraissent obscures, confirme notre méconnaissance de ce rapport. Cette méconnaissance n'est d'ailleurs pas sans raison. On ne peut pas persévérer, comme nous le faisons en ce moment, dans la symétrie tragique, sans contredire les données fondamentales du mythe.

Si le mythe ne pose pas explicitement le problème de la différence, il le résout, et de façon aussi brutale que formelle. Cette solution, c'est le parricide et l'inceste. Dans le mythe proprement dit, entre Œdipe et les autres, il n'est pas question d'identité et de réciprocité. On peut affirmer d'Œdipe une chose au moins qui n'est vraie de personne d'autre. Il est seul coupable du parricide et de l'inceste. Il nous apparaît comme une exception monstrueuse; il ne ressemble à personne et personne ne lui ressemble.

La lecture tragique s'oppose radicalement au contenu du mythe. On ne saurait lui rester fidèle sans renoncer au mythe lui-même. Les interprètes d'*Œdipe roi* se sont toujours arrangés pour conclure une espèce de compromis qui dissimule la contradiction. Il n'est pas question pour nous de respecter les vieux compromis ou d'en chercher de nouveaux. Il y a mieux à faire. Il faut suivre la perspective tragique jusqu'au bout, ne serait-ce que pour voir où elle nous conduit. Peut-être a-t-elle quelque chose d'essentiel à nous dire sur la genèse du mythe.

Il faut d'abord revenir au parricide et à l'inceste, s'interroger sur l'attribution exclusive de ces crimes à un protagoniste particulier. La tragédie, on l'a vu, transforme le meurtre de Laïos, et le parricide et l'inceste eux-mêmes en un échange de malédictions tragiques. Œdipe et Tirésias rejettent l'un sur l'autre la responsabilité du désastre qui accable la cité. Le parricide et l'inceste ne sont qu'une variation particulièrement corsée de cet échange de bons procédés. Il n'y a aucune

raison, à ce stade, pour que la culpabilité se fixe sur celui-ci plutôt que celui-là. Tout est égal de part et d'autre. Rien ne permet de trancher; le mythe, pourtant, va trancher et de façon non équivoque. A la lumière de la réciprocité tragique, il convient de se demander sur quelles bases et dans quelles conditions le mythe peut trancher.

Une idée étrange, presque fantastique, ne peut manquer, en ce point, de traverser notre esprit. Si nous éliminons les témoignages qui s'accumulent contre Œdipe dans la seconde partie de la tragédie, nous pouvons nous imaginer que, loin d'être la vérité qui tombe du ciel pour foudroyer le coupable et éclairer tous les mortels, la conclusion du mythe n'est que la victoire camouflée d'un parti sur un autre, le triomphe d'une lecture polémique sur sa rivale, l'adoption par la communauté d'une version des événements qui n'appartient d'abord qu'à Tirésias et à Créon, et qui n'appartient qu'ensuite à tous et à personne, étant devenue la vérité du mythe lui-même.

Le lecteur pourrait croire, en ce point, que nous entretenons d'étranges illusions sur le potentiel « historique » des textes que nous commentons et sur le type d'information que l'on peut raisonnablement leur demander. Il verra bientôt, je l'espère, que ses craintes ne sont pas fondées. Avant de poursuivre, toutefois, il faut s'arrêter à un autre type d'objections que la présente lecture ne peut manquer de soulever.

La critique littéraire ne s'intéresse qu'à la tragédie; le mythe demeure, pour elle, un donné imprescriptible auquel il n'est pas question de toucher. La science des mythes, par contre, laisse la tragédie de côté; elle se croit même tenue d'afficher à son égard une certaine méfiance.

Cette division du travail remonte, en vérité, à Aristote qui, dans sa *Poétique,* nous apprend que le bon auteur tragique ne touche pas et ne doit pas toucher aux mythes, parce que tout le monde les connaît; il doit se contenter de leur emprunter des « sujets ». C'est cet interdit d'Aristote qui nous empêche encore de confronter la symétrie tragique avec la différence mythique et qui protège, ce faisant, aussi bien la « littérature » que la « mythologie »

et leurs spécialistes respectifs des conséquences radicalement subversives que pourrait avoir, pour les uns comme pour les autres, cette confrontation.

C'est à cette confrontation que nous entendons nous livrer. On se demande, en vérité, comment les lecteurs attentifs d'*Œdipe roi* ont toujours réussi à s'y dérober. Au paroxysme du conflit tragique Sophocle a glissé dans son texte deux répliques qui nous paraissent saisissantes car elles appellent à nouveau l'hypothèse que nous venons de suggérer. La chute prochaine d'Œdipe n'a rien à voir avec une monstruosité exceptionnelle, il faut voir en elle le résultat de la défaite dans l'affrontement tragique. Au chœur qui le supplie d'épargner Créon, Œdipe répond :

« Voilà donc ce que tu demandes! En ce cas, sache-le bien, tu veux ma mort ou mon exil. »

Le chœur insiste. Créon ne mérite pas le sort que son adversaire lui réserve. Il faut lui permettre de s'éloigner librement. Œdipe cède, mais à regret, et non sans attirer une fois de plus l'attention du chœur sur le caractère de la lutte dont l'issue n'est pas encore décidée. Ne pas expulser ou tuer le frère ennemi, c'est se vouer soi-même à l'expulsion ou à la mort :

« Eh bien soit! qu'il parte! dussé-je périr à coup sûr, ou me voir expulsé par la force et ignominieusement de Thèbes. »

Peut-on mettre ces répliques au compte de l' « illusion tragique » ? Les lectures traditionnelles ne peuvent rien faire d'autre mais alors c'est la tragédie entière et son prodigieux équilibre qu'il convient de rapporter à cette même illusion. Il est temps de donner sa chance à la vision tragique. Nous avons le sentiment obscur que Sophocle lui-même nous y engage.

Et pourtant Sophocle lui-même va maintenant se dérober. La subversion tragique a ses limites. Si elle met en cause le contenu du mythe, ce n'est jamais que de façon sourde et indirecte. Elle ne saurait aller au-delà sans se couper à elle-même la parole, sans faire éclater

le cadre mythique hors duquel elle ne serait pas.

Nous n'avons plus ni guide ni modèle; nous ne participons à aucune activité culturelle définissable. Nous ne pouvons nous réclamer d'aucune discipline reconnue. Ce que nous voulons faire est aussi étranger à la tragédie ou à la critique littéraire qu'à l'ethnologie ou à la psychanalyse.

Il faut revenir une fois de plus aux « crimes » du fils de Laïos. C'est la même chose exactement d'être régicide dans l'ordre de la *polis* et d'être parricide dans l'ordre de la famille. Dans un cas comme dans l'autre, le coupable transgresse la différence la plus fondamentale, la plus élémentaire, la plus imprescriptible. Il devient, littéralement, l'assassin de la différence.

Le parricide c'est l'instauration de la réciprocité violente entre le père et le fils, la réduction du rapport paternel à la « fraternité » conflictuelle. La réciprocité est nettement indiquée dans la tragédie. Laïos, on l'a déjà dit, exerce toujours une violence contre Œdipe avant qu'Œdipe ne la lui rende.

Quand elle réussit à absorber même le rapport du père et du fils, la réciprocité violente ne laisse plus rien hors de son champ. Et elle absorbe ce rapport aussi complètement que possible en en faisant une rivalité non pas pour un objet quelconque mais pour la mère, c'est-à-dire pour l'objet le plus formellement réservé au père, le plus rigoureusement interdit au fils. L'inceste est violence, lui aussi, violence extrême et par conséquent destruction extrême de la différence, destruction de l'autre différence majeure au sein de la famille, la différence avec la mère. A eux deux, le parricide et l'inceste achèvent le processus d'indifférenciation violente. La pensée qui assimile la violence à la perte des différences doit aboutir au parricide et à l'inceste comme terme ultime de sa trajectoire. Aucune possibilité de différence ne demeure; aucun domaine de la vie ne peut plus échapper à la violence [1].

1. Dans un essai intitulé : « Ambiguïté et renversement : Sur la structure énigmatique d'*Œdipe roi* », Jean-Pierre Vernant a très bien défini cette perte de la différence culturelle. Le parricide et l'inceste, écrit-il « constituent ... une atteinte aux règles fondamentales d'un jeu de dames où chaque pièce se situe, par

Le parricide et l'inceste vont donc se définir en fonction de leurs conséquences. La monstruosité d'Œdipe est contagieuse; elle s'étend d'abord à tout ce qu'il engendre. Le processus de la génération perpétue le mélange abominable de sangs qu'il importe essentiellement de séparer. L'enfantement incestueux se ramène à un dédoublement informe, à une répétition sinistre du Même, à un mélange impur de choses innommables. L'être incestueux expose la communauté au même danger, en somme, que les jumeaux. Ce sont bien les effets, réels et transfigurés, de la crise sacrificielle que mentionnent toujours les religions primitives quand elles énumèrent les conséquences de l'inceste. Il est révélateur que les mères de jumeaux soient souvent soupçonnées de les avoir engendrés dans des rapports incestueux.

Sophocle rapporte l'inceste d'Œdipe au dieu Hymen, directement impliqué dans l'affaire en sa qualité de dieu des règles matrimoniales et de toutes les différences familiales.

« Hymen, hymen, à qui je dois le jour, qui, après m'avoir enfanté, as une fois de plus fait lever la même semence et qui, de la sorte, as montré au monde *des pères, frères, enfants, tous du même sang! des épousées à la fois femmes et mères!* »

Le parricide et l'inceste, on le voit, n'acquièrent leur sens véritable qu'au sein de la crise sacrificielle et par rapport à elle. Ce n'est pas à un individu particulier où à tous les individus en général, c'est à une situation historique déterminée, c'est à la crise des différences que Shakespeare rapporte le thème du parricide dans

rapport aux autres, à une place définie sur l'échiquier de la Cité ». Toujours, en effet, les résultats de ces deux crimes s'expriment en termes de différence perdue : « L'égalisation d'Œdipe et de ses fils s'exprime en une série d'images brutales : le père a ensemencé les fils là même où il a été semé; Jocaste est une épouse, non épouse mais mère dont le sillon a produit en une double récolte le père et les enfants; Œdipe a ensemencé celle qui l'a engendré, d'où il a été lui-même ensemencé, et de ces mêmes sillons, de ces sillons « égaux », il a obtenu ses enfants. Mais c'est Tirésias qui donne à ce vocabulaire d'égalité tout son poids tragique quand il s'adresse à Œdipe en ces termes : Viendront les maux qui « te feront égal à toi-même en te faisant égal à tes enfants. » (425.)

Troilus and Cressida. La réciprocité violente aboutit au meurtre du père : *and the rude son shall strike his father dead.*

Dans le mythe d'Œdipe, par contre — nous ne disons pas dans la tragédie — le parricide et l'inceste paraissent sans rapport aucun et sans commune mesure avec quoi que ce soit, même avec l'infanticide avorté de Laïos. Il y a là une chose à part, une énormité telle qu'il est impossible de la penser avec les éléments de symétrie conflictuelle qui l'entourent. On y voit un désastre coupé de tout contexte, qui frappe le seul Œdipe soit par accident, soit parce que le « destin » ou d'autres puissances sacrées en ont ainsi décidé.

Il en est du parricide et de l'inceste exactement comme des jumeaux dans de nombreuses religions primitives. Les crimes d'Œdipe signifient la fin de toute différence, mais ils deviennent, du fait même qu'ils sont attribués à un individu particulier, une nouvelle différence, la monstruosité du seul Œdipe. Alors qu'ils devraient concerner tout le monde ou personne, ils deviennent l'affaire d'un seul individu.

Le parricide et l'inceste jouent donc exactement le même rôle, dans le mythe d'Œdipe, que les autres motifs mythiques et rituels déjà considérés dans les chapitres précédents. Ils déguisent la crise sacrificielle beaucoup plus qu'ils ne la désignent. Ils expriment, certes, la réciprocité et l'identité violente, mais sous une forme si extrême qu'elle terrifie, et pour en faire le monopole exclusif d'un individu particulier; nous perdons de vue, en somme, cette même réciprocité en tant qu'elle est commune à tous les membres de la communauté et qu'elle définit la crise sacrificielle.

Vis-à-vis du parricide et de l'inceste, il y a un autre thème qui déguise lui aussi la crise sacrificielle plus qu'il ne la désigne, et c'est la peste.

On a déjà parlé des épidémies diverses comme d'un « symbole » de la crise sacrificielle. Même si Sophocle a pensé à la fameuse peste de 430, il y a plus et autre chose dans la peste de Thèbes que la maladie microbienne du même nom. L'épidémie qui interrompt toutes les fonctions vitales de la cité ne saurait être étrangère à la violence et à la perte des différences. L'oracle lui-

même rend la chose évidente. C'est à la présence contagieuse d'un *assassin* qu'il attribue le désastre.

La tragédie nous montre clairement que la contagion ne fait qu'un avec la violence réciproque. Le jeu des trois protagonistes tour à tour aspirés par la violence se confond avec les progrès du fléau, toujours prompt à terrasser ceux qui prétendent le maîtriser. Sans aller jusqu'à assimiler explicitement les deux séries, le texte attire notre attention sur leur parallélisme. Suppliant Œdipe et Créon de se réconcilier, le chœur s'écrie :

« Ce pays qui meurt désole mon âme, si je dois voir maintenant s'ajouter aux maux d'hier des maux qui viennent de vous deux. »

Dans la tragédie et hors d'elle, la peste symbolise la crise sacrificielle, c'est-à-dire la même chose exactement que le parricide et l'inceste. On est en droit de se demander pourquoi deux thèmes sont nécessaires, plutôt qu'un, et si ces deux thèmes jouent vraiment le même rôle.

Il convient de rapprocher les deux thèmes pour voir en quoi ils diffèrent l'un de l'autre et quel rôle cette différence peut jouer. Divers aspects parfaitement réels de la crise sacrificielle sont présents dans les deux thèmes, mais ils sont distribués différemment. Dans la peste, un seul aspect ressort et c'est le caractère collectif du désastre, la contagion universelle; la violence et la non-différence sont éliminées. Dans le parricide et l'inceste au contraire, la violence et la non-différence sont présentes aussi magnifiées et concentrées que possible mais dans un seul individu; c'est la dimension collective, cette fois, qui est éliminée.

Derrière le parricide et l'inceste d'une part et de l'autre la peste, nous avons bien deux fois la même chose, un déguisement de la crise sacrificielle, mais ce n'est pas le même déguisement. Tout ce qui manque au parricide et à l'inceste pour révéler pleinement la crise, la peste nous l'apporte. Et réciproquement, tout ce qui manque à la peste pour signifier sans équivoque cette même crise, le parricide et l'inceste le possèdent. Si on opérait la fusion des deux thèmes et qu'on en répartît la substance de façon très égale sur *tous* les membres de la

communauté, on retrouverait la crise elle-même. Il serait impossible, une fois de plus, d'affirmer ou de nier quoi que ce soit d'un individu quelconque sans qu'il faille aussitôt l'affirmer ou le nier de tous les autres. La responsabilité serait également partagée par tous.

Si la crise disparaît, si la réciprocité universelle est éliminée, c'est grâce à la distribution inégale d'aspects très réels de cette crise. Rien n'est vraiment escamoté et rien n'est ajouté; toute l'élaboration mythique se ramène à un déplacement de l'indifférenciation violente qui abandonne les Thébains pour se rassembler tout entière sur la personne d'Œdipe. Ce personnage devient le dépotoir des forces maléfiques qui assiégeaient les Thébains.

A la violence réciproque partout répandue, le mythe substitue la transgression formidable d'un individu unique. Œdipe n'est pas coupable au sens moderne mais il est responsable des malheurs de la cité. Son rôle est celui d'un véritable bouc émissaire humain.

Sophocle fait prononcer à Œdipe, dans la conclusion, les paroles les plus aptes à rassurer les Thébains, à les convaincre, c'est-à-dire qu'il ne s'est rien passé dans leur ville dont la victime émissaire ne soit la seule responsable, et dont elle ne doive seule payer les conséquences :

« Ah! croyez-moi, n'ayez pas peur : mes maux à moi, il n'est point d'autre mortel qui soit fait pour les porter. »

Œdipe est le responsable par excellence, tellement responsable, en vérité, qu'il ne reste plus de responsabilité pour personne d'autre. L'idée de la peste résulte de ce manque. La peste c'est ce qui reste de la crise sacrificielle quand on l'a vidée de toute sa violence. La peste nous introduit déjà dans le climat de la médecine microbienne dans le monde moderne. Il n'y a plus que des malades. Personne n'a de compte à rendre à personne, hormis Œdipe bien entendu.

Pour délivrer la cité entière de la responsabilité qui pèse sur elle, pour faire de la crise sacrificielle la peste, en la vidant de sa violence, il faut réussir à transférer cette violence sur Œdipe, ou plus généralement sur un individu unique. Tous les protagonistes, dans le débat

tragique s'efforcent d'opérer ce transfert. L'enquête au sujet de Laïos, on l'a vu, est une enquête au sujet de la crise sacrificielle elle-même. Il s'agit toujours d'épingler la responsabilité du désastre sur un individu particulier, de répondre à la question mythique par excellence : « Qui a commencé? » Œdipe ne réussit pas à fixer le blâme sur Créon et Tirésias mais Créon et Tirésias réussissent parfaitement à fixer ce même blâme sur Œdipe. L'enquête tout entière est une chasse au bouc émissaire qui se retourne, en fin de compte, contre celui qui l'a inaugurée.

Après avoir oscillé entre les trois protagonistes, l'accusation décisive finit par se fixer sur l'un d'entre eux. Elle aurait pu aussi bien se fixer sur un autre. Elle aurait pu ne pas se fixer du tout. Quel est le mécanisme mystérieux qui réussit à l'immobiliser?

L'accusation qui va désormais passer pour « vraie » ne se distingue en rien de celles qui vont désormais passer pour « fausses », à ceci près qu'aucune voix ne s'élève plus pour contredire qui que ce soit. Une version particulière des événements réussit à s'imposer; elle perd son caractère polémique pour devenir la vérité du mythe, le mythe lui-même. La fixation mythique doit se définir comme un phénomène d'unanimité. Là où deux, trois, mille accusations symétriques et inverses se croisaient, une seule l'emporte et autour d'elle tout se tait. L'antagonisme de chacun contre chacun fait place à l'union de tous contre un seul.

Quel est ce miracle? Comment l'unité de la communauté, complètement défaite par la crise sacrificielle, peut-elle soudainement se refaire? Nous sommes au paroxysme de la crise; les circonstances paraissent aussi défavorables que possible à ce renversement soudain. Il est impossible de trouver deux hommes qui s'entendent sur quoi que ce soit; chacun s'efforce de se débarrasser du fardeau collectif sur le dos de son frère ennemi. Dans la communauté tout entière embrasée, un chaos indescriptible semble régner. Aucun fil conducteur ne relie, semble-t-il, tous les conflits, toutes les haines, toutes les fascinations particulières.

En cet instant où tout paraît perdu, où le non-sens triomphe dans l'infinie diversité des sens contradictoires, la solution est au contraire toute proche; la cité entière va basculer d'un seul élan dans l'unanimité violente qui va la libérer.

D'où vient cette unanimité mystérieuse? Dans la crise sacrificielle, les antagonistes se croient tous séparés par une différence formidable. En réalité, toutes les différences s'effacent peu à peu. Partout c'est le même désir, la même haine, la même stratégie, la même illusion de différence formidable dans l'uniformité toujours plus complète. A mesure que la crise s'exaspère, les membres de la communauté deviennent tous des jumeaux de la violence. Nous dirons nous-mêmes qu'ils sont les *doubles* les uns des autres.

Dans la littérature romantique, dans la théorie animiste du religieux primitif et dans la psychiatrie moderne, le terme de *double* désigne toujours un phénomène essentiellement imaginaire et irréel. Il n'en va pas de même ici. Bien que le rapport des *doubles* comporte des aspects hallucinatoires dont il sera question plus loin, il n'a rien d'imaginaire; pas plus que la symétrie tragique dont il est l'expression parfaite.

Si la violence uniformise réellement les hommes, si chacun devient le double ou le « jumeau » de son antagoniste, si tous les doubles sont les mêmes, n'importe lequel d'entre eux peut devenir, à n'importe quel moment, le double de tous les autres, c'est-à-dire l'objet d'une fascination et d'une haine universelles. Une seule victime peut se substituer à toutes les victimes potentielles, à tous les frères ennemis que chacun s'efforce d'expulser, c'est-à-dire à tous les hommes sans exception, à l'intérieur de la communauté. Pour que le soupçon de chacun contre chacun devienne la conviction de tous contre un seul, rien ou presque n'est nécessaire. L'indice le plus dérisoire, la présomption la plus infime va se communiquer des uns aux autres à une vitesse vertigineuse et se transformer presque instantanément en une preuve irréfutable. La conviction fait boule de neige, chacun déduisant la sienne de celle des autres sous l'effet d'une *mimesis* quasi instantanée. La ferme croyance de tous n'exige pas d'autre vérification que l'unanimité irrésistible de sa propre déraison.

L'universalisation des doubles, l'effacement complet des différences qui exaspère les haines mais les rend parfaitement interchangeables constitue la condition nécessaire et suffisante de l'unanimité violente. Pour que l'ordre puisse renaître il faut d'abord que le désordre arrive à son comble, pour que les mythes puissent se recomposer il faut d'abord qu'ils soient entièrement décomposés.

Là où quelques instants plus tôt il y avait mille conflits particuliers, mille couples de frères ennemis isolés les uns des autres, il y a de nouveau une communauté, tout entière une dans la haine que lui inspire un de ses membres seulement. Toutes les rancunes éparpillées sur mille individus différents, toutes les haines divergentes, vont désormais converger vers un individu unique, la *victime émissaire*.

La direction générale de la présente hypothèse paraît claire. Toute communauté en proie à la violence ou accablée par quelque désastre auquel elle est incapable de remédier se jette volontiers dans une chasse aveugle au « bouc émissaire ». Instinctivement, on cherche un remède immédiat et violent à la violence insupportable. Les hommes veulent se convaincre que leurs maux relèvent d'un responsable unique dont il sera facile de se débarrasser.

On songe tout de suite, ici, aux formes de violences collectives qui se déchaînent spontanément dans les communautés en crise, aux phénomènes du genre lynchage, pogrom, « justice expéditive », etc. Il est révélateur que ces violences collectives se justifient ellesmêmes, le plus souvent, par des accusations du type œdipien, parricide, inceste, infanticide, etc.

Le rapprochement n'a qu'une valeur limitée mais il éclaire déjà notre ignorance. Il éclaire la parenté secrète de textes tragiques en apparence étrangers les uns aux autres. Nous ne savons pas jusqu'à quel point Sophocle soupçonnait la vérité quand il écrivait *Œdipe roi*. Les textes cités précédemment rendent peu croyable la thèse d'une ignorance aussi profonde que la nôtre. L'inspiration tragique pourrait bien être inséparable d'un certain soupçon quant à la genèse véritable de certains thèmes mythologiques. On peut alléguer ici d'autres

tragédies qu'*Œdipe roi* et d'autres poètes que Sophocle, Euripide en particulier.

Andromaque est la maîtresse, Hermione l'épouse légitime de Pyrrhus. Les deux femmes, véritables sœurs ennemies, ont un débat tragique. Son exaspération grandissante entraîne l'épouse humiliée à proférer contre sa rivale l'accusation typique de « parricide et d'inceste », celle-là même que Tirésias profère contre Œdipe au même moment crucial d'une autre tragédie :

« Jusqu'où, malheureuse, as-tu pu t'égarer? Le fils de l'homme qui a tué ton mari (Pyrrhus, fils d'Achille qui a tué Hector), tu oses dormir avec lui et avoir des enfants de cet assassin. Toute la race des Barbares est ainsi faite. Le père y couche avec la fille, le fils avec la mère, la sœur avec le frère. Les plus proches aussi s'entretuent sans que nulle loi l'interdise. Ne viens pas chez nous apporter ces usages. »

La « projection » est évidente. L'étrangère incarne à elle seule toute la crise sacrificielle qui menace la cité. Les forfaits dont on la déclare capable constituent un véritable catalogue des thèmes mythiques et par conséquent des sujets tragiques dans l'univers grec. La dernière phrase, sinistre : « Ne viens pas chez nous apporter ces usages », suggère déjà la terreur collective que pourrait déchaîner contre Andromaque la haine d'Hermione. C'est le mécanisme de la victime émissaire qui s'ébauche...

Il est difficile de croire qu'Euripide ne savait pas ce qu'il faisait quand il écrivait ce texte, qu'il n'avait aucune conscience du rapport étroit entre les thèmes de son œuvre et les mécanismes collectifs auxquels il fait ici allusion, qu'il ne cherchait pas sourdement à alerter son public, à provoquer un malaise qu'il se refuse, d'ailleurs, ou qu'il ne parvient jamais ni à préciser ni à dissiper.

Nous croyons nous-mêmes bien connaître les mécanismes de la violence collective. Nous ne connaissons que des formes dégénérées et de pâles reflets des ressorts collectifs qui assurent l'élaboration d'un mythe tel que

celui d'Œdipe. *L'unanimité violente* va se révéler à nous, dans les pages qui suivent, comme le phénomène fondamental de la religion primitive; partout où elle joue un rôle essentiel elle disparaît complètement ou presque derrière les formes mythiques qu'elle engendre; nous n'atteignons jamais que des phénomènes marginaux et abâtardis, improductifs sur le plan des mythes et du rituel.

On s'imagine que la violence collective et en particulier l'union de tous contre une victime unique ne constituent jamais, dans l'existence des sociétés, que des aberrations plus ou moins pathologiques et dont l'étude ne saurait fournir une contribution importante à la sociologie. Notre innocence rationaliste — sur laquelle il y aurait beaucoup à dire — se refuse à attribuer à la violence collective une efficacité autre que temporaire et limitée, une action « cathartique » analogue, tout au plus, à celle que nous avons reconnue plus haut au sacrifice rituel.

La permanence plusieurs fois millénaire du mythe œdipien, le caractère imprescriptible de ses thèmes, le respect quasi religieux dont la culture moderne continue à l'entourer, tout cela suggère, déjà, que les effets de la violence collective sont terriblement sous-estimés.

Le mécanisme de la violence réciproque peut se décrire comme un cercle vicieux; une fois que la communauté y a pénétré elle est incapable d'en sortir. On peut définir ce cercle en termes de vengeance et de représailles; on peut en donner diverses descriptions psychologiques. Tant qu'il y a, au sein de la communauté, un capital de haine et de méfiance accumulées, les hommes continuent à y puiser et à le faire fructifier. Chacun se prépare contre l'agression probable du voisin et interprète ses préparatifs comme la confirmation de ses tendances agressives. De façon plus générale, il faut reconnaître à la violence un caractère mimétique d'une intensité telle que la violence ne saurait mourir d'elle-même une fois qu'elle s'est installée dans la communauté.

Pour échapper au cercle, il faudrait liquider le redoutable arriéré de violence qui hypothèque l'avenir, il faudrait priver les hommes de tous les modèles de violence qui ne cessent de se multiplier et d'engendrer de nouvelles imitations.

Si les hommes réussissent tous à se convaincre qu'un seul d'entre eux est responsable de toute la *mimesis* violente, s'ils réussissent à voir en lui la « souillure » qui les contamine tous, s'ils sont vraiment unanimes dans leur croyance, cette croyance sera vérifiée car il n'y aura plus nulle part, dans la communauté, aucun modèle de violence à suivre ou à rejeter, c'est-à-dire, inévitablement, à imiter et à multiplier. En détruisant la victime émissaire, les hommes croiront se débarrasser de leur mal et ils s'en débarrasseront effectivement car il n'y aura plus, entre eux, de violence fascinante.

Il nous paraît absurde d'attribuer au principe de la victime émissaire la moindre efficacité. Il suffit de remplacer par *violence* au sens défini dans le présent essai, le *mal* ou les *péchés* que cette victime est censée assumer pour comprendre qu'on pourrait bien avoir affaire toujours, certes, à une illusion et à une mystification, mais à l'illusion et à la mystification la plus formidable et la plus riche de conséquences de toute l'aventure humaine.

Persuadés comme nous le sommes que le savoir est toujours une bonne chose, nous n'accordons qu'une importance minime, ou même aucune importance, à un mécanisme, celui de la victime émissaire, qui dissimule aux hommes la vérité de leur violence. Cet optimisme pourrait bien constituer la pire des méconnaissances. Si l'efficacité du transfert collectif est littéralement formidable c'est justement parce qu'il prive les hommes d'un savoir, celui de leur violence avec lequel ils n'ont jamais réussi à coexister.

Tout au long de la crise sacrificielle, Œdipe et Tirésias nous l'ont montré, le savoir de la violence ne cesse d'augmenter; loin, toutefois, de ramener la paix, ce savoir qui est toujours projeté sur l'autre, perçu comme menace venant de l'autre, alimente et exaspère le conflit. A ce savoir maléfique et contagieux, à cette lucidité qui n'est elle-même que violence, la violence collective fait succéder l'ignorance la plus complète. Elle efface d'un seul coup les souvenirs du passé; c'est bien pourquoi la crise sacrificielle n'apparaît jamais sous un jour véri-

dique dans les mythes et dans le rituel; c'est là ce que nous avons constaté à plusieurs reprises dans nos deux premiers chapitres, et le mythe œdipien nous a donné l'occasion, une fois de plus, de le vérifier. La violence humaine est toujours posée comme extérieure à l'homme; c'est pourquoi elle se fond et se confond dans le sacré, avec les forces qui pèsent réellement sur l'homme du dehors, la mort, la maladie, les phénomènes naturels...

Les hommes ne peuvent pas faire face à la nudité insensée de leur propre violence sans risquer de s'abandonner à cette violence; ils l'ont toujours méconnue, au moins partiellement, et la possibilité de sociétés proprement humaines pourrait bien dépendre de cette méconnaissance.

Le mythe œdipien, déconstruit et expliqué comme il l'a été dans les pages précédentes, repose sur un mécanisme structurant qui ne fait qu'un avec le mécanisme de la victime émissaire. Il va falloir maintenant se demander si le mécanisme en question figure dans d'autres mythes que le mythe œdipien. Nous pouvons déjà soupçonner qu'il constitue l'un des procédés majeurs, peut-être le procédé unique grâce auquel les hommes réussissent à expulser la vérité de leur violence, le savoir de la violence passée qui empoisonnerait le présent et l'avenir s'ils ne réussissaient pas à s'en débarrasser, à la rejeter tout entière sur un « coupable » unique.

Pour les Thébains, en somme, la guérison consiste à adopter le mythe, à faire de lui la version unique et indiscutable de la crise maintenant dépassée, la charte d'un ordre culturel rénové, à se convaincre, en d'autres termes, que la communauté n'a jamais été malade que de la peste. L'opération exige une ferme croyance en la responsabilité de la victime émissaire. Et les premiers résultats, la paix soudainement restaurée, confirment l'identification du coupable unique, accréditent à jamais l'interprétation qui fait de la crise un mal mystérieux apporté du dehors par la souillure infâme et dont seule l'expulsion de ce porteur de germes peut interrompre la propagation.

Le mécanisme salvateur est réel et, si on regarde les

choses d'un peu près, on s'aperçoit qu'il n'est nullement dissimulé; sans cesse, en vérité, il est question de lui mais dans le langage et à partir des thèmes qu'il a lui-même fait surgir. Ce mécanisme ne fait qu'un, bien entendu, avec l'oracle rapporté par Créon. Pour guérir la ville, il faut identifier et expulser l'être impur dont la présence contamine toute la ville. Il faut que tous s'entendent, en d'autres termes, sur l'identité d'un coupable unique. La victime émissaire joue sur le plan collectif le rôle de cet objet que les chamans prétendent extraire du corps de leurs malades et qu'ils présentent ensuite comme la cause de tout le mal.

Nous verrons plus loin, d'ailleurs, qu'il s'agit bien de la même chose dans les deux cas [1]. Mais les deux volets de la métaphore ne sont pas équivalents. Le mécanisme de l'unanimité violente n'est pas modelé sur la technique des chamans, il n'est pas du tout métaphorique; il y a de bonnes raisons, par contre, pour supposer que la technique des chamans est modelée sur le mécanisme de l'unanimité partiellement repéré et interprété de façon mythique.

Le parricide et l'inceste procurent à la communauté très exactement ce dont elle a besoin pour effacer la crise sacrificielle. Le texte du mythe est là pour nous prouver qu'il s'agit d'une opération mystificatrice, certes, mais formidablement réelle et permanente sur le plan de la culture, fondatrice d'une nouvelle vérité. L'opération, de toute évidence, n'a rien à voir avec un camouflage vulgaire, avec une manipulation consciente des données de la crise sacrificielle. Parce que la violence est unanime, elle rétablit l'ordre et la paix. Les significations mensongères qu'elle instaure acquièrent de ce fait une force inébranlable. La résolution unanime disparaît, avec la crise sacrificielle, derrière ces significations. Elle constitue le ressort structurant du mythe, invisible aussi longtemps que la structure demeure intacte. Il n'y aurait pas de *thèmes* sans la vertu structurante de l'*anathème*. L'objet véritable de l'*anathème* ce n'est pas Œdipe qui n'est qu'un thème parmi les autres, mais c'est l'unanimité elle-même qui, pour

1. Cf. chap. IX.

demeurer efficace, doit rester protégée de tout contact, de tout regard, de toute manipulation possible. Cet *anathème* se perpétue encore de nos jours, sous la forme de l'oubli, de l'indifférence qu'inspire la violence collective, de son insignifiance présumée là même où elle est perçue.

Aujourd'hui encore, la structure du mythe n'est pas ébranlée; la projeter tout entière dans l'imaginaire ce n'est pas l'ébranler, bien au contraire; elle est moins analysable que jamais. Aucune lecture n'a jamais accédé à l'essentiel; même celle de Freud, la plus géniale et la plus trompeuse, n'est pas parvenue au vrai « refoulé » du mythe qui n'est pas un désir du parricide et de l'inceste mais la violence qui se dissimule derrière ces thèmes trop visibles, la menace de destruction totale écartée et dissimulée par le mécanisme de la victime émissaire.

La présente hypothèse n'exige absolument pas la présence, dans le texte mythique, d'un *thème* de condamnation ou d'expulsion propre à évoquer directement la violence fondatrice. Bien au contraire. L'absence de ce thème dans certaines versions ne compromet pas l'hypothèse proposée ici. Les traces de la violence collective peuvent et doivent s'effacer. Cela ne veut pas dire que leurs effets sont épuisés; ils sont plus vivaces que jamais. Pour que l'anathème produise tous ses effets, il est bon qu'il disparaisse et se fasse lui-même oublier.

Ce n'est pas l'absence de l'anathème, ce serait plutôt sa présence, dans la tragédie, qui poserait un problème si nous n'avions pas compris que l'inspiration tragique opère une déconstruction partielle du mythe. Plutôt qu'une survivance, un signe d'archaïsme, il faut voir dans l'exhumation tragique de l'anathème religieux une « archéologie ». Il faut ranger l'anathème d'*Œdipe roi* parmi les éléments de la critique sophoclienne du mythe, peut-être plus radicale encore que nous ne l'imaginons. Le poète met dans la bouche du héros des paroles extrêmement révélatrices :

« Vite, au nom des dieux, cachez-moi quelque part loin d'ici : tuez-moi ou jetez-moi à la mer en un lieu où vous ne me voyiez jamais. »

Le degré de compréhension auquel accède le poète, à l'égard du mythe et de sa genèse, ne constitue ici qu'un problème secondaire, sans retentissement sur la lecture du mythe. Cette lecture utilise la tragédie comme moyen d'approche mais elle repose entièrement sur ses résultats propres, sur son aptitude à décomposer les thèmes dans la violence réciproque et à les recomposer en fonction de la violence unilatérale et unanime, c'est-à-dire du mécanisme de la victime émissaire. Ce mécanisme n'est tributaire d'aucun thème particulier puisque c'est lui qui les engendre tous. On ne peut pas l'atteindre à partir d'une lecture simplement thématique ou structurale.

***

Nous n'avons vu jusqu'ici en Œdipe que la souillure infâme, le réceptacle de la honte universelle. L'Œdipe d'avant la violence collective, le héros d'*Œdipe roi* est essentiellement cela. Il y a un autre Œdipe, celui qui émerge du processus violent considéré dans son ensemble. C'est cet Œdipe définitif qu'il nous est donné d'entrevoir dans la seconde tragédie œdipienne de Sophocle, *Œdipe à Colone.*

Dans les premières scènes, c'est toujours à un Œdipe essentiellement maléfique qu'on a affaire. Quand ils découvrent le parricide sur le territoire de leur cité, les habitants de Colone reculent avec horreur. Au cours de la pièce, toutefois, un changement remarquable se produit. Œdipe reste dangereux, terrifiant même, mais il devient aussi très précieux. Son futur cadavre constitue une espèce de talisman que Colone et Thèbes se disputent avec âpreté.

Que s'est-il passé? Le premier Œdipe est associé aux aspects maléfiques de la crise. Il n'y a en lui aucune vertu positive. Si son expulsion est « bonne », c'est de façon purement négative, à la façon dont est bonne pour un organisme malade l'amputation d'un membre gangrené. Dans *Œdipe à Colone,* par contre, la vision s'est élargie. Après avoir apporté la discorde dans la cité, la victime émissaire, en s'éloignant, a restauré l'ordre et la paix. Alors que toutes les violences antérieures n'ont

jamais fait que redoubler la violence, la violence contre cette victime-là a fait miraculeusement cesser toute violence. La pensée religieuse est forcément amenée à s'interroger sur la cause de cette différence extraordinaire. Cette interrogation n'est pas désintéressée. Elle touche de très près au bien-être et même à l'existence de la communauté. Comme la pensée symbolique et, en vérité, la pensée humaine dans son ensemble, n'est jamais parvenue à repérer le mécanisme de l'unanimité violente, elle se tourne forcément vers la victime et se demande si celle-ci n'est pas responsable des conséquences merveilleuses qu'entraîne sa destruction ou son exil. L'attention se dirige non seulement sur les traits distinctifs de la violence décisive, sur le type de meurtre, par exemple, qui a déclenché l'unanimité, mais aussi sur la personne même de la victime. Attribuer la conclusion bénéfique à cette victime paraît d'autant plus logique que la violence exercée contre elle avait bien pour objectif de ramener l'ordre et la paix.

Au moment suprême de la crise, quand la violence réciproque parvenue à son paroxysme se transforme d'un seul coup en unanimité pacificatrice, les deux faces de la violence paraissent juxtaposées : les extrêmes se touchent. Cette métamorphose a la victime émissaire pour pivot. Cette victime paraît donc réunir sur sa personne les aspects les plus maléfiques et les plus bénéfiques de la violence. Il n'est pas illogique de voir en elle l'incarnation d'un jeu auquel les hommes veulent et peuvent se croire complètement étrangers, le jeu de leur propre violence, jeu dont la règle principale, effectivement, leur échappe [1].

Il ne suffit pas de dire que la victime émissaire « symbolise » le passage de la violence réciproque et destructrice à l'unanimité fondatrice; c'est elle qui assure ce passage et elle ne fait qu'un avec lui. La pensée religieuse est forcément amenée à voir dans la victime émissaire, c'est-à-dire, simplement, dans la dernière victime,

1. Nous verrons plus loin que ce phénomène de sacralisation est facilité par les éléments hallucinés qui figurent dans l'expérience religieuse primordiale. Ces éléments ne sont pourtant pas indispensables à la compréhension des grands principes de tout système religieux. La logique de ces systèmes nous est d'ores et déjà accessible.

celle qui subit la violence sans provoquer de nouvelles représailles, une créature surnaturelle qui sème la violence pour récolter ensuite la paix, un sauveur redoutable et mystérieux qui rend les hommes malades pour les guérir ensuite.

Pour la pensée moderne, le héros ne peut pas devenir bénéfique sans cesser d'être maléfique et vice versa. Il n'en va pas de même avec l'empirisme religieux qui se contente d'enregistrer, aussi exactement que possible, tout ce qui s'est passé mais sans en pénétrer la raison véritable. Œdipe est d'abord maléfique et ensuite bénéfique. Il n'est pas question de l' « exonérer » car il n'a jamais été question de le condamner au sens moderne et moralisant du terme. Il ne s'agit pas, non plus, de procéder à une de ces pompeuses « réhabilitations » dont les gens qui prétendent avoir abjuré toute perspective moralisante détiennent, à notre époque, le secret. La pensée religieuse est trop modeste et trop terrifiée pour juger les choses d'aussi haut. Elle se reconnaît dépassée. L'union mystérieuse du plus maléfique et du plus bénéfique est un fait qu'il n'est pas question de nier ni de négliger car il intéresse la communauté au plus haut point mais ce fait échappe totalement au jugement et à la compréhension humaine. L'Œdipe bénéfique d'après l'expulsion prend le pas sur l'Œdipe maléfique d'avant mais il ne l'annule pas. Comment l'annulerait-il puisque c'est l'expulsion d'un *coupable* qui a entraîné le départ de la violence? Le résultat confirme l'attribution unanime à Œdipe du parricide et de l'inceste. Si Œdipe est sauveur, c'est en sa qualité de fils parricide et incestueux.

Des deux tragédies œdipiennes de Sophocle se dégage un schéma de transgression et de salut avec lequel tous les spécialistes sont familiers : on le retrouve dans un nombre infini de récits mythologiques et folkloriques, de contes de fées, de légendes et même d'œuvres littéraires. Fauteur de violence et de désordre tant qu'il séjourne parmi les hommes, le héros apparaît comme une espèce de rédempteur aussitôt qu'il est éliminé, et c'est toujours par la violence.

Il arrive aussi que le héros, tout en restant dans bien des cas un transgresseur, apparaisse essentiellement

comme un destructeur de monstres. C'est le cas d'Œdipe lui-même dans l'épisode du sphinx. Le monstre joue un peu le même rôle que la peste de Thèbes; il terrorise la communauté; il réclame d'elle un tribut périodique de victimes.

Nous devons tout de suite nous demander si l'explication proposée pour l'épisode principal du mythe d'Œdipe n'est pas également applicable à tous ces textes, autrement dit si l'on n'a pas affaire, chaque fois, aux traces différenciées d'une seule et même opération, celle de la victime émissaire. Dans tous ces mythes, en effet, le héros aimante vers sa personne une violence qui affecte la communauté entière, une violence maléfique et contagieuse que sa mort ou son triomphe transforment en ordre et en sécurité.

D'autres thèmes encore pourraient dissimuler la crise sacrificielle et sa résolution violente, le thème du salut collectif, par exemple, obtenu du dieu ou du démon au prix d'une victime unique, le thème de l'innocent, ou du coupable, jeté en pâture à la férocité du monstre ou du diable, livré à sa « vengeance », ou au contraire à son exigence de « justice ».

Le mécanisme de la victime émissaire explique les principaux thèmes du mythe d'Œdipe; il est aussi efficace sur le plan de la genèse que sur le plan de la structure. C'est là ce que les analyses précédentes nous ont permis de constater. Mais nous constatons aussi que ce genre d'analyse pourrait aisément s'étendre à un grand nombre de mythes. Nous sommes amenés à nous demander si ce même mécanisme ne va pas se révéler comme le ressort structurant de toute mythologie. Et ce n'est pas tout; autre chose et de plus essentiel encore est en jeu si l'engendrement du sacré lui-même, la transcendance qui le caractérise, relève de l'unanimité violente, de l'unité sociale faite ou refaite dans « l'expulsion » de la victime émissaire. S'il en est ainsi ce ne sont pas les mythes seulement qui sont en cause mais les rituels et le religieux dans son ensemble.

Nous ne tenons pour l'instant qu'une simple hypothèse dont certains éléments sont à peine esquissés ou font même entièrement défaut. Dans les chapitres qui viennent il faudra à la fois préciser cette hypothèse et

la vérifier, rendre manifeste, c'est-à-dire, une puissance explicative que nous ne faisons guère, pour l'instant, que soupçonner. Nous saurons alors si cette hypothèse est capable de jouer le rôle formidable qui est en train de s'ébaucher pour elle. Il faut d'abord s'interroger sur la nature même de cette hypothèse et sur la façon dont elle se présente dans le contexte du savoir contemporain.

Déjà, des textes un peu partout s'éclairent à la lumière de la présente lecture. Si Héraclite est le philosophe de la tragédie, il ne peut manquer, à sa façon, d'être le philosophe du mythe, il doit s'avancer lui aussi vers le ressort structurant que nous essayons de dégager. Nous nous avançons peut-être trop nous-mêmes mais comment ne pas reconnaître que des fragments jusqu'ici opaques, indéchiffrables proposent soudain une signification manifeste? N'est-ce pas la genèse même du mythe, l'engendrement des dieux et de la différence sous l'action de la violence, tout le chapitre qui s'achève, en somme, qui se trouve résumé dans le fragment 60?

« Le combat est père et roi de tout. Les uns, il les produit comme des dieux, et les autres comme des hommes. Il rend les uns esclaves et les autres libres. »

IV

LA GENÈSE DES MYTHES ET DES RITUELS

Dans la réflexion sur le religieux primitif, deux thèses, depuis longtemps, sont en présence. La plus ancienne ramène le rituel au mythe; elle cherche dans le mythe soit l'événement réel, soit la croyance qui donne naissance aux pratiques rituelles. La seconde se meut en sens inverse : elle ramène au rituel non seulement les mythes et les dieux mais, en Grèce, la tragédie et les autres formes culturelles. Hubert et Mauss appartiennent à cette seconde école. Ils font du sacrifice l'origine de la divinité :

« La répétition de ces cérémonies, dans lesquelles, par suite d'une habitude ou pour toute autre raison, une même victime reparaissait à intervalles réguliers, a créé une sorte de personnalité continue. Le sacrifice conservant ses effets secondaires, la création de la divinité est l'œuvre des sacrifices antérieurs [1]. »

Le sacrifice apparaît ici comme l'origine de tout le religieux. C'est dire qu'il ne faut rien demander à Hubert et à Mauss sur l'origine du sacrifice lui-même. A partir du moment où l'on se sert d'un phénomène pour en expliquer d'autres, on se croit généralement dispensé de l'expliquer lui-même. Sa transparence devient une espèce de dogme informulé. Ce qui éclaire n'a pas besoin d'être éclairé.

1. Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 288.

Non seulement Hubert et Mauss ne disent rien sur l'origine des sacrifices mais ils n'ont presque rien à dire, non plus, ni sur leur « nature » ni sur leur « fonction », bien que ces deux mots figurent dans le titre de leur ouvrage. Nous avons vu plus haut qu'on ne peut pas prendre au sérieux l'idée que les sacrifices ont pour objet principal d'entrer en rapport avec « les dieux ». Si les dieux ne sont engendrés qu'au terme d'une longue répétition des sacrifices, comment rendre compte de la répétition elle-même? A quoi pensaient les sacrificateurs quand ils n'avaient pas encore de dieux avec qui « communiquer »? Pour qui et pourquoi répétaient-ils leurs sacrifices devant un ciel entièrement vide? Si dévorante qu'elle soit, la passion qui pousse l'antithéisme moderne à tout rejeter sur « les dieux » dans la culture humaine ne doit plus nous abuser; le sacrifice est affaire d'hommes et c'est en termes humains qu'il faut l'interpréter.

L'insuffisance de Hubert et Mauss sur le plan de la genèse et de la fonction rend plus remarquable encore leur description systématique de l'opération sacrificielle. On ne peut pas attribuer ce caractère systématique à une idée *a priori* qui colorerait les analyses, puisque le système du sacrifice attend encore son interprétation. La ressemblance des rites, dans les diverses cultures qui pratiquent le sacrifice a quelque chose d'étonnant. Les variations de culture à culture ne sont jamais suffisantes pour compromettre la spécificité du phénomène. Hubert et Mauss peuvent donc décrire le sacrifice en dehors de toute culture particulière, comme s'il s'agissait d'une espèce de technique. Et c'est bien de cela qu'il s'agit. Mais cette technique, à en croire nos deux auteurs, n'a aucun objet réel, aucune fonction d'aucune sorte sur le plan de la réalité sociale. D'où peut venir l'unité si remarquable d'une institution en dernière analyse fantaisiste, imaginaire? Il n'est pas question de recourir aux thèses « diffusionistes ». Elles étaient déjà discréditées à l'époque de Hubert et Mauss, et non sans raison, elles sont insoutenables.

Plus on réfléchit à cette étrange unité structurale plus on est tenté de la qualifier non pas même de surprenante mais d'absolument miraculeuse. Tout en admirant

les descriptions de Hubert et Mauss, on se prend à regretter la curiosité de leurs prédécesseurs. Sans doute était-il nécessaire de mettre beaucoup de problèmes entre parenthèses pour systématiser certaines formes d'analyse. C'est là précisément ce que font ces deux auteurs. Un rétrécissement provisoire du champ de l'investigation a permis de distinguer des questions et des domaines qui faisaient jusqu'alors l'objet de regrettables confusions.

Dans la recherche scientifique comme dans l'art militaire, il est bon de présenter les retraites stratégiques sous un jour positif, afin de galvaniser les troupes. Il ne faut quand même pas les confondre avec une victoire totale. De nos jours, dans toutes les sciences sociales, la tendance déjà préfigurée par Hubert et Mauss triomphe complètement. Il n'est plus question de rapporter ni le rituel au mythe, ni même le mythe au rituel. Il y a là, c'est un fait, un cercle dans lequel la pensée restait prise et auquel elle croyait toujours échapper en privilégiant un point quelconque du parcours. On a renoncé à cette illusion et c'est une bonne chose. On constate, et c'est encore une bonne chose, que, s'il y avait une solution, elle se situerait au centre du cercle et non sur le pourtour. On conclut, et ce n'est plus du tout une bonne chose que le centre est inaccessible ou même qu'il n'y a pas de centre, que le centre n'existe pas.

S'appuyant sur les échecs passés, cette supposition pessimiste se présente elle-même comme ultra-scientifique mais elle est en réalité philosophique. Les échecs passés ne prouvent rien en dehors d'eux-mêmes. Il ne faut pas construire une vision du monde sur un piétinement peut-être temporaire de la recherche. Faire de l'antimétaphysique c'est faire encore de la métaphysique. A tout instant, une nouvelle hypothèse pourrait surgir qui répondrait enfin de façon satisfaisante, c'est-à-dire scientifique, à la question de l'origine, de la nature et de la fonction non seulement du sacrifice mais du religieux en général.

Il ne suffit pas de déclarer certains problèmes nuls et non avenus, au terme d'une bénédiction purement « symbolique », pour s'installer, sans coup férir, dans la science. La science n'est pas une position de repli par rapport aux ambitions de la philosophie, une sage résignation. C'est une autre manière de satisfaire ces ambitions. A l'origine des plus grandes découvertes, il y a une curiosité que beaucoup dédaignent de nos jours comme « enfantine », une confiance dans le langage, même le plus quotidien, désormais condamnée comme « naïve ». Quand un *nil admirari* renouvelé des dandys bourgeois caricaturés par Stendhal passe pour le fin mot de la connaissance, il est temps de s'inquiéter. L'échec relatif des Frazer, des Freud, des Robertson Smith, ne doit pas nous convaincre que leur appétit formidable de compréhension est chose périmée. Affirmer qu'il n'y a aucun sens à s'interroger sur la fonction et la genèse réelles du rituel, c'est affirmer que le langage religieux est destiné à rester lettre morte, qu'il demeurera toujours un abracadabra fort systématique assurément mais complètement dénué de signification.

De temps à autre, une voix s'élève pour rappeler l'étrangeté d'une institution telle que le sacrifice, le besoin irrésistible qu'éprouve notre esprit de lui donner une origine réelle, celle d'Adolphe Jensen, par exemple, qui renoue dans *Mythes et coutumes des peuples primitifs* [1], avec les grandes interrogations du passé mais, de ce fait même, n'éveille guère d'échos :

« Il aura fallu des expériences singulièrement bouleversantes pour amener l'homme à introduire dans sa vie des actes aussi cruels. Quelles en furent les raisons?

« Qu'est-ce qui a pu frapper assez les hommes pour qu'ils tuent leurs semblables, non par le geste immoral et irréfléchi du barbare semi-animal qui suit ses instincts sans connaître autre chose, mais sous une poussée de vie consciente, créatrice de formes culturelles, cherchant à se rendre compte de la nature ultime du monde et à en transmettre la connaissance aux générations futures en instituant des figurations dramatiques?... La pensée mythique revient toujours à ce qui s'est passé *la première fois*, à l'acte créateur, estimant à juste titre que c'est lui qui apporte sur un fait donné le témoignage le

1. Paris, 1954, pp. 206-207.

plus vivant... Si le meurtre tient une place si décisive (dans le rituel) il faut qu'il ait une place particulièrement importante (dans le moment fondateur). »

Sans renoncer aux contributions récentes dans l'ordre de la description, il est temps, peut-être, de se demander à nouveau si, *la première fois*, il ne s'est pas réellement passé quelque chose de décisif. Il faut recommencer à poser les questions traditionnelles dans un cadre renouvelé par la rigueur méthodologique de notre époque.

Une fois admis le principe d'une telle enquête, on doit s'interroger sur les conditions *a priori* que doit remplir toute hypothèse afin de mériter un examen. S'il y a une origine réelle, si les mythes, à leur façon, ne cessent de se la remémorer, si les rituels, à leur façon, ne cessent de la commémorer, il doit s'agir d'un événement qui a fait sur les hommes une impression non pas ineffaçable, puisqu'ils finissent par l'oublier, mais néanmoins très forte. Cette impression se perpétue par l'intermédiaire du religieux et peut-être de toutes les formes culturelles. Il n'est donc pas nécessaire, pour en rendre compte, de postuler une forme quelconque d'inconscient, soit individuel, soit collectif.

Le nombre extraordinaire de commémorations rituelles qui consistent en une mise à mort donne à penser que l'événement originel est normalement un meurtre. Le Freud de *Totem et tabou* a clairement perçu cette exigence. L'unité remarquable des sacrifices suggère qu'il s'agit bien du même type de meurtre dans toutes les sociétés. Cela ne veut pas dire que ce meurtre a eu lieu une fois pour toutes ou qu'il est cantonné dans une espèce de préhistoire. Exceptionnel dans la perspective de toute société particulière dont il marque le commencement ou le recommencement, cet événement doit être tout à fait banal dans une perspective comparative.

Nous croyons tenir dans la crise sacrificielle et le mécanisme de la victime émissaire le type d'événement qui satisfait à toutes les conditions qu'on peut exiger de lui.

Si un tel événement existait, dira-t-on, la science l'aurait déjà découvert. Parler ainsi c'est ne tenir aucun compte d'une carence vraiment extraordinaire de cette science. La présence du religieux à l'origine de toutes les sociétés humaines est indubitable et fondamentale. De toutes les institutions sociales, le religieux est la seule à laquelle la science n'a jamais réussi à attribuer un objet réel, une fonction véritable. Nous affirmons donc que le religieux a le mécanisme de la victime émissaire pour objet; sa fonction est de perpétuer ou de renouveler les effets de ce mécanisme, c'est-à-dire de maintenir la violence hors de la communauté.

***

Nous avons d'abord repéré la fonction cathartique du sacrifice. Nous avons ensuite défini la crise sacrificielle comme perte et de cette fonction cathartique et de toutes les différences culturelles. Si la violence unanime contre la victime émissaire met vraiment fin à cette crise, il est clair qu'elle doit se situer à l'origine d'un nouveau système sacrificiel. Si la victime émissaire peut seule interrompre le processus de déstructuration, elle est à l'origine de toute structuration. Nous verrons plus loin s'il est possible de vérifier cette affirmation au niveau des formes et des règles essentielles de l'ordre culturel, des fêtes, par exemple, des interdits de l'inceste, des rites de passage, etc. Nous avons d'ores et déjà de sérieuses raisons de penser que la violence contre la victime émissaire pourrait bien être radicalement fondatrice en ce sens qu'en mettant fin au cercle vicieux de la violence, elle amorce du même coup un autre cercle vicieux, celui du rite sacrificiel, qui pourrait bien être celui de la culture tout entière.

S'il en est ainsi, la violence fondatrice constitue réellement l'origine de tout ce que les hommes ont de plus précieux et tiennent le plus à préserver. C'est bien là ce qu'affirment, mais sous une forme voilée, transfigurée, tous les *mythes d'origine* qui se ramènent au meurtre d'une créature mythique par d'autres créatures mythiques. Cet événement est perçu comme fondateur de l'ordre culturel. De la divinité morte proviennent non seulement les rites mais les règles matrimoniales, les interdits, toutes les formes culturelles qui confèrent aux hommes leur humanité.

Dans certains cas, les créatures mythiques prétendent accorder, dans certains autres, elles prétendent au contraire refuser aux hommes tout ce dont ils ont besoin pour vivre en société. Les hommes finissent toujours par obtenir ce qu'il leur faut, ou par s'en emparer, mais pas avant qu'une des créatures mythiques ne se soit détachée des autres et qu'il ne lui soit arrivé une aventure plus ou moins extraordinaire, souvent fatale, parfois dérisoire en apparence, et dans laquelle on peut voir une allusion plus ou moins obscure à la résolution violente. Il arrive que le personnage s'écarte du groupe et s'enfuie avec l'enjeu du débat; il est alors rattrapé et mis à mort. Parfois il est seulement blessé ou frappé. Ou encore c'est lui-même qui demande qu'on le frappe et, à chaque coup, des bienfaits extraordinaires s'ensuivent, des conséquences merveilleuses qui se ramènent toutes à une fécondité et à une prospérité assimilables au fonctionnement harmonieux de l'ordre culturel.

Le récit mythique se présente parfois dans le cadre d'une espèce de concours ou de compétition quasi sportive ou belliqueuse qui évoque, bien entendu, les rivalités de la crise sacrificielle. Derrière l'ensemble de ces thèmes on peut toujours lire les traces du devenir unanime d'une violence d'abord réciproque. Il ne faut pas s'étonner si toutes les activités humaines et même la vie de la nature sont subordonnées à cette métamorphose de la violence au sein de la communauté. Quand les rapports sont troublés, quand les hommes cessent de s'entendre et de collaborer, il n'est pas d'activité qui ne souffre. Même les résultats de la cueillette, de la chasse ou de la pêche, même la qualité et l'abondance des récoltes s'en ressentent. Les bienfaits attribués à la violence fondatrice vont donc excéder de façon prodigieuse le cadre des rapports humains. Le meurtre collectif apparaît comme la source de toute fécondité; le principe de la procréation lui est attribué; les plantes utiles à l'homme, tous les produits comestibles jaillissent du corps de la victime primordiale.

*
* *

Même Hubert et Mauss citent à chaque instant des faits qui devraient rappeler notre science « révolutionnaire » à la réalité du social. A côté de mythes, en effet, où le lynchage fondateur est à peu près indéchiffrable, il en est d'autres où sa présence est presque explicitement reconnue. Ces mythes à peine transfigurés n'appartiennent pas toujours aux cultures que notre qualité d'humanistes occidentaux pourrait nous inciter à juger les plus « grossières ». Nos deux auteurs citent un exemple grec qui ne laisse à peu près rien à désirer :

> « A Trézène, dans le péribole du temple d'Hippolyte, on commémorait par une fête annuelle, les *lithobolia,* la mort des déesses étrangères Damia et Auxesia, vierges étrangères venues de Crète, qui avaient été, suivant la tradition, lapidées dans une sédition. Les déesses étrangères sont l'étranger, le passant qui joue souvent un rôle dans les fêtes de la moisson; la lapidation est un rite de sacrifice [1]. »

Dans le voisinage du mythe d'Œdipe, il y a des rites comme celui du *pharmakos* et du *katharma* dont l'intention véritable s'éclaire à la lumière de la lecture donnée plus haut. Prévoyante, la ville d'Athènes entretenait à ses frais un certain nombre de malheureux pour les sacrifices de ce genre. En cas de besoin, c'est-à-dire quand une calamité s'abattait ou menaçait de s'abattre sur la ville, épidémie, famine, invasion étrangère, dissensions intérieures, il y avait toujours un *pharmakos* à la disposition de la collectivité.

L'explication complète du mythe d'Œdipe, c'est-à-dire le repérage du mécanisme de la victime émissaire permet de comprendre le but que visent les sacrificateurs. Ils veulent reproduire aussi exactement que possible le modèle d'une crise antérieure qui s'est dénouée grâce au mécanisme de la victime émissaire. Tous les dangers, réels et imaginaires, qui menacent la communauté sont assimilés au péril le plus terrible qui puisse confronter une société : la crise sacrificielle. Le rite est la répétition d'un premier lynchage spontané qui a ramené l'ordre dans la communauté parce qu'il a refait contre la victime émissaire, et autour d'elle, l'unité perdue dans la

1. *Op. cit.,* p. 290.

violence réciproque. Comme Œdipe, la victime passe pour une souillure qui contamine toutes choses autour d'elle et dont la mort purge effectivement la communauté puisqu'elle y ramène la tranquillité. C'est pourquoi on promenait le *pharmakos* un peu partout, afin de drainer les impuretés et de les rassembler sur sa tête; après quoi on chassait ou on tuait le *pharmakos* dans une cérémonie à laquelle toute la populace prenait part.

Si notre thèse est exacte, on s'explique sans peine que le *pharmakos*, comme Œdipe lui-même, ait une double connotation; d'une part, on voit en lui un personnage lamentable, méprisable et même coupable; il est en butte à toutes sortes de moqueries, d'insultes et bien sûr de violences; on l'entoure, d'autre part, d'une vénération quasi religieuse; il joue le rôle principal dans une espèce de culte. Cette dualité reflète la métamorphose dont la victime rituelle, à la suite de la victime originaire, devrait être l'instrument; elle doit attirer sur elle toute la violence maléfique pour la transformer, par sa mort, en violence bénéfique, en paix et en fécondité.

Il ne faut pas non plus s'étonner si le mot *pharmakon*, en grec classique, signifie à la fois le poison et son antidote, le mal et le remède, et, finalement, toute substance capable d'exercer une action très favorable ou très défavorable, suivant les cas, les circonstances, les doses employées; le *pharmakon* c'est la drogue magique ou *pharmaceutique* ambiguë, dont les hommes ordinaires doivent laisser la manipulation à ceux qui jouissent de connaissances exceptionnelles et pas très naturelles, prêtres, magiciens, chamans, médecins, etc. [1].

Ce rapprochement entre Œdipe et le *pharmakos* ne signifie nullement que nous adoptons les vues des érudits notamment anglais, les *Cambridge ritualists* qui ont donné une définition rituelle de la tragédie. Il est bien évident que le mythe œdipien est inséparable de rites analogues à ceux du *pharmakos*, mais il faut se garder de confondre le mythe et le rituel d'une part avec, de l'autre, la tragédie dont l'inspiration, on l'a vu, est foncièrement antimythique et antirituelle. Les *Cambridge ritualists* et leurs disciples fondent, d'ailleurs, leur interprétation du *pharmakos* sur l'idée que les changements saisonniers, la « mort » et la « résurrection » de la nature constituent le modèle originel du rite, son domaine significatif essentiel. Il n'y a rien, en vérité, dans la nature, qui puisse dicter ou même suggérer un type d'immolation rituelle aussi atroce que celui du *pharmakos*. La crise sacrificielle et sa résolution constituent à nos yeux le seul modèle possible. La nature ne vient qu'après. La pensée rituelle croit reconnaître dans les rythmes de la nature une alternance analogue à celle de l'ordre et du désordre dans la communauté. Le jeu de la violence, tantôt réciproque et maléfique, tantôt unanime et bénéfique, devient le jeu de l'univers entier.

Voir dans la tragédie une reprise et une adaptation de rites saisonniers, une espèce de sacre du printemps, c'est de toute évidence l'amputer de tout ce qui fait d'elle la *tragédie*. Cela reste vrai même si l'échec de la « déconstruction » tragique aboutit en fin de compte à conférer à la tragédie une valeur quasi rituelle dans la culture occidentale. Il s'agit alors d'un processus très médiatisé dont on reparlera plus loin et qui n'a guère de rapports avec les conceptions des *Cambridge ritualists* [1].

1. Cf. pp. 408-410.

1. En France également, de nombreux chercheurs ont identifié dans l'Œdipe du mythe, et dans celui de Sophocle, un *pharmakos* et un « bouc émissaire ». Selon Marie Delcourt, la coutume du bouc émissaire permet d'expliquer la destinée d'Œdipe enfant, l'abandon dont il est l'objet de la part de ses parents : « Œdipe est exposé en qualité de bouc émissaire par un père qui s'appele *Laïos*, c'est-à-dire *Publius*, le (représentant) du *peuple*. » L'exposition des enfants infirmes ou mal formés est extrêmement répandue et il faut certainement l'associer à la victime émissaire, c'est-à-dire au fondement *unanime* de tous les sacrifices. C'est un signe de cette unanimité populaire que Mme Marie Delcourt relève ici (*Légendes et cultes de héros en Grèce*, Paris, 1942, p. 102). Voir aussi *Œdipe et la légende du conquérant* (1944). Plus récemment, Jean-Pierre Vernant a repris ces idées et a montré leur fécondité au niveau d'une analyse thématique d'*Œdipe roi* : « Roi divin-*pharmakos* : telles sont donc les deux faces d'Œdipe, qui lui confèrent son aspect d'énigme en réunissant en lui, comme dans une formule à double sens, deux figures inverses l'une de l'autre. A cette inversion dans la nature d'Œdipe, Sophocle prête une portée générale : le héros est le modèle de la condition humaine. » (*Ambiguïté et renversement : sur la structure énigmatique*

*
* *

Notre hypothèse se précise et s'élargit. Elle permet de repérer, derrière des actes religieux tels que la mise à mort du *pharmakos*, dont l'opacité n'a jamais été pénétrée, un projet parfaitement intelligible. Nous verrons bientôt que cette même hypothèse rend compte des rites non seulement dans leur ensemble mais dans leurs plus petits détails. Nous n'avons mentionné jusqu'ici que des sacrifices où les victimes sont des êtres humains. Le lien entre le rite et le mécanisme de l'unanimité violente est ici très visible car la victime originelle est elle aussi un être humain. Le rapport d'imitation entre le rite et l'événement primordial est facile à appréhender.

Il faut maintenant se demander si les sacrifices animaux doivent se définir, eux aussi, comme *mimesis* d'un meurtre collectif fondateur. Notre premier chapitre nous a appris qu'il n'y a pas de différence essentielle entre le sacrifice humain et le sacrifice animal. *A priori*, donc, la réponse devrait être affirmative. Le fameux « bouc émissaire » judaïque et tous les rites animaux du même type nous donnent tout de suite à penser qu'il en est bien ainsi. Mais il n'est pas mauvais de s'arrêter un peu plus longuement à un sacrifice animal qu'on peut qualifier de « classique » afin de montrer, si c'est possible, qu'il a, lui aussi, la mort d'une victime émissaire pour modèle. Si c'est vraiment le mécanisme de l'unanimité violente que ce sacrifice cherche à reproduire, si la victime émissaire est réellement la clef de tous les rites, nous pourrons faire sur tous les aspects de ce sacrifice la lumière la plus vive. Ce sera, bien entendu, la présence ou l'absence de cette lumière qui décidera du sort de l'hypothèse.

d'Œdipe roi, p. 1271.) Rien de plus réel que ce rapport entre la pièce et les grands thèmes mythiques et rituels, mais pour l'appréhender vraiment il faut dépasser toute analyse simplement thématique, renoncer au préjugé qui fait du « bouc émissaire » une superstition gratuite, un non-mécanisme privé de toute valeur opératoire. Il faut reconnaître derrière ce premier thème une métamorphose réelle de la violence réciproque en violence ordonnatrice parce que unanime, ressort unique qui structure, en se dissimulant derrière elles, toutes les valeurs culturelles et d'abord les plus proches encore de la vérité, toutes les *formules à double sens des mythes et des rituels*. Sophocle ne « prête » rien au thème du bouc émissaire; sa « portée générale » n'est pas surajoutée. Ce n'est pas arbitrairement que le dramaturge fait d'Œdipe le « modèle de la condition humaine ». On ne peut pas déconstruire le mythe, même partiellement, sans arriver au fondement vrai de toute condition humaine.

Il faut se tourner vers une des rares sociétés où le sacrifice est resté vivant jusqu'à nos jours et a été décrit par un ethnologue compétent. Dans *Divinity and Experience*, Godfrey Lienhardt rapporte en détail plusieurs cérémonies sacrificielles observées chez les Dinka. Nous condensons ici l'ensemble de ces récits en insistant sur les points qui nous paraissent essentiels.

Des incantations reprises en chœur rendent peu à peu attentive une foule d'abord distraite et éparpillée. Les assistants se livrent à des simulacres de combat. Il arrive aussi que des individus isolés en frappent d'autres mais sans hostilité réelle. Au cours des stades préparatoires donc, la violence est déjà présente, sous une forme rituelle, certes, mais encore réciproque; l'imitation rituelle porte d'abord sur la crise sacrificielle elle-même, sur les antécédents chaotiques de la résolution unanime. De temps à autre quelqu'un se détache du groupe pour aller insulter ou frapper l'animal, une vache ou un veau, attaché à un piquet. Le rite n'a rien de statique ni de figé; il définit un dynamisme collectif qui triomphe graduellement des forces de dispersion et de désagrégation en faisant converger la violence sur la victime rituelle. La métamorphose de la violence réciproque en violence unilatérale est explicitement figurée et revécue dans le rite. On constaterait, je crois, qu'il en va de même dans un nombre infini de rites, si les observateurs étaient toujours alertés aux indices, parfois peu visibles, qui dénotent la métamorphose de la violence réciproque en violence unanime. Dans les *Bouphonia* grecques, exemple célèbre, les participants se querellent entre eux avant de s'en prendre, tous ensemble, à la victime. Toutes les batailles simulées qui se situent, généralement au début des cérémonies sacrificielles, toutes les danses rituelles dont la symétrie formelle, le perpétuel vis-à-vis, a d'abord un caractère conflictuel

se laissent interpréter comme imitation de la crise sacrificielle.

Le paroxysme, dans le sacrifice Dinka, se produit, semble-t-il, non avec la mort elle-même mais avec les imprécations rituelles qui la précèdent et qui passent pour capables de détruire la victime. Comme dans la tragédie, donc, la victime est immolée essentiellement à coups de mots. Et il semble bien que ces mots, même s'ils ne sont pas toujours conservés par le rituel, sont fondamentalement les mêmes que l'accusation jetée par Tirésias contre Œdipe. La mise à mort consiste parfois en une véritable ruée *collective* contre la bête. Dans ce dernier cas, les parties génitales sont spécialement visées. Il en va de même dans le cas du *pharmakos* qui est fouetté à coups de plantes herbacées sur les organes sexuels. Il y a tout lieu de croire que la victime animale représente une victime originelle accusée, comme Œdipe, de parricide et d'inceste ou de toute autre transgression sexuelle qui signifie l'effacement violent des différences, la responsabilité majeure dans la destruction de l'ordre culturel. L'immolation est un châtiment dont la nature du crime détermine les modalités mais dont la répétition relève d'une pensée rituelle qui en escompte des bénéfices sans commune mesure avec une simple disposition punitive. Ces bénéfices sont réels; la pensée rituelle est incapable de comprendre *pourquoi* ils sont obtenus; toutes les explications qu'elle propose sont mythiques; cette même pensée rituelle voit à peu près, par contre, *comment* ces mêmes bénéfices sont obtenus et elle s'efforce inlassablement de répéter la fructueuse opération.

Les signes d'hostilité et de mépris, les cruautés dont l'animal fait l'objet avant son immolation font place, tout de suite après, aux témoignages d'un respect proprement religieux. Ce respect coïncide avec la détente assurément *cathartique* qui résulte du sacrifice. Si la victime emporte la violence réciproque avec elle dans la mort, elle a joué le rôle qu'on attendait d'elle; elle passe désormais pour incarner la Violence sous sa forme bienveillante aussi bien que malveillante, c'est-à-dire la Toute-Puissance qui domine les hommes de très haut; il est raisonnable, après l'avoir maltraitée, de lui rendre des honneurs extraordinaires. De même, il est raisonnable de chasser Œdipe quand il semble apporter la malédiction, raisonnable ensuite de l'honorer quand son départ apporte la bénédiction. Les deux attitudes successives sont d'autant plus rationnelles, malgré leur contradiction, qu'il suffit d'adopter la première, pour jouir ensuite de la seconde.

Lienhardt lui-même définit la victime comme *scape-goat*, un bouc émissaire qui devient le « véhicule des passions humaines ». C'est effectivement à un véritable *pharmakos* animal qu'on a affaire, à un veau ou à un bœuf émissaire qui assume non pas des « péchés » à la définition incertaine mais les sentiments d'hostilité fort réels, même s'ils restent le plus souvent dissimulés, que les membres de la communauté éprouvent *les uns pour les autres*. Loin d'être incompatible avec la fonction révélée dans notre premier chapitre, la définition qui fait du sacrifice une répétition et une imitation de la violence collective spontanée s'accorde très bien à tout ce que nous avons vu plus haut. Dans cette violence spontanée, en effet, il y a un élément d'assouvissement qui se retrouve, on le sait, dans le sacrifice rituel, mais sous une forme affaiblie. Dans le premier cas c'est la violence déchaînée, qui est à la fois maîtrisée et partiellement assouvie, dans le second ce sont des tendances agressives plus ou moins « latentes ».

La communauté est à la fois attirée et repoussée par sa propre origine; elle éprouve le besoin constant de la revivre sous une forme voilée et transfigurée; le rite apaise et trompe les forces maléfiques parce qu'il ne cesse de les frôler; leur nature véritable et leur réalité lui échappent et doivent lui échapper puisque ces forces maléfiques proviennent de la communauté elle-même. La pensée rituelle ne peut réussir dans la tâche à la fois précise et vague qu'elle s'assigne qu'en laissant la violence se déchaîner un peu, *comme la première fois*, mais pas trop, en répétant, c'est-à-dire, ce qu'elle parvient à se remémorer de l'expulsion collective dans un cadre et sur des objets rigoureusement fixés et déterminés.

Là où il demeure vivant, on le voit, le sacrifice possède réellement, sur le plan cathartique, l'efficacité que nous

lui avons reconnue dans notre premier chapitre. Et cette action cathartique s'inscrit dans une structure qui rappelle trop la violence unificatrice pour qu'on puisse voir en elle autre chose qu'une imitation scrupuleuse sinon exacte de celle-ci.

***

La thèse qui fait du rituel l'imitation et la répétition d'une violence spontanément unanime peut passer pour fantaisiste et même fantastique tant qu'on se limite à la considération de quelques rites. Quand on élargit le regard, on constate qu'on en retrouve des traces un peu partout et qu'il suffit, en vérité, de la dégager pour éclairer, dans les formes rituelles et mythiques, certaines analogies qui passent le plus souvent inaperçues parce qu'on ne voit pas quelle signification commune elles pourraient avoir. Même un examen sommaire révèle que, dans toute vie religieuse, dans toute pratique rituelle, dans toute élaboration mythique, le thème de l'*unanimité* reparaît avec une fréquence extraordinaire dans des cultures tellement éloignées les unes des autres, sous des formes si variées et dans des textes de natures si diverses qu'on ne peut absolument pas supposer une diffusion par influence.

Nous venons de voir que l'immolation sacrificielle chez les Dinka consiste souvent en une ruée de tous les jeunes gens qui piétinent la bête et l'étouffent sous leur masse. Quand la bête est trop volumineuse et vigoureuse pour qu'il soit possible de la tuer ainsi, elle fait l'objet d'une immolation régulière mais pas avant, semble-t-il, qu'un simulacre de ruée en masse n'ait eu lieu; l'exigence de participation collective doit être satisfaite, au moins sous une forme symbolique. Le caractère collectif de la mise à mort se retrouve dans un nombre étonnant de sacrifices, notamment, on le verra plus loin, dans le *sparagmos* dionysiaque [1]. Tous les assistants sans exception sont tenus de participer à la mise à mort. Il en va de même dans le fameux sacrifice

1. Cf. chap. v, p. 186.

arabe du chameau, décrit par Robertson Smith dans *Religion of the Semites* et dans un nombre si considérable de cérémonies rituelles qu'il n'est pas question de les énumérer.

C'est *tous ensemble* qu'Ulysse et ses compagnons plantent le pieu enflammé dans l'œil du Cyclope. C'est *tous ensemble,* dans de nombreux mythes fondateurs, que les conspirateurs divins immolent un membre de leur propre groupe. Aux Indes, les textes du *Yadjour-Veda* mentionnent un sacrifice accompli par les dieux. C'est un autre dieu, Soma, qu'il s'agit de mettre à mort. Mitra refuse d'abord de se joindre à ses compagnons, mais ceux-ci viennent à bout de sa résistance. Sans la collaboration de tous, le sacrifice aurait perdu ses vertus. Le mythe fournit ici, très explicitement, un modèle auquel les sacrifices des fidèles doivent se conformer. L'existence d'unanimité est formelle. L'abstention même d'un seul assistant rend le sacrifice pire qu'inutile, dangereux.

Dans le mythe qui rapporte le meurtre du héros fondateur Hainuwele, à Céram, les sacrificateurs mythiques, après avoir accompli leur besogne, enterrent leur victime et, tous ensemble, ils foulent sa tombe, de façon à bien souligner le caractère unanime et collectif de l'entreprise. Les signes de l'unanimité qui apparaissent ici ou là dans un mythe peuvent reparaître sous la même forme exactement dans le rituel d'une autre communauté. Chez les Ngadju-Dayak de Bornéo, par exemple, il y a des sacrifices d'esclaves au terme desquels la victime est enterrée rituellement : tous les participants sont tenus de piétiner la tombe. Ce n'est d'ailleurs pas dans ce sacrifice seulement, c'est dans tous les rites sacrificiels des Ngadju-Dayak que la participation unanime est requise. Ce n'est pas d'une interprétation psychologique que relève la longue torture des esclaves au poteau d'exécution. Tous ceux qui assistent au sacrifice sont tenus de frapper la victime avant qu'elle ne meure. C'est l'unanimité qu'il s'agit de répéter. La cérémonie se déroule dans un ordre rituellement fixé, lié aux différences hiérarchiques au sein de l'ordre cul-

1. Adolphe E. Jensen, *op. cit.*, p. 198.

turel. Les sacrifices d'animaux se déroulent de la même façon[1].

Même dans une société qui se désintègre dans la violence réciproque, chez les Kaingang, par exemple, l'exigence d'unanimité va réapparaître sous une forme abâtardie, au niveau de cette violence. « Les meurtriers ne voulaient jamais agir isolément. Ils tenaient à la collaboration des membres du groupe. Exiger que la victime soit achevée par quelqu'un d'autre est chose courante dans les meurtres Kaingang[2]. » Il n'est pas question de nier la signification psychologique de tels faits. Bien au contraire, en l'absence de toute structuration collective, on ne peut pas échapper à l'interprétation psychologique, on ne peut pas accéder à une forme rituelle. La violence maléfique se déchaîne sans mesure.

*
* *

Pour peu qu'on y réfléchisse, on s'aperçoit que la *fonction* du sacrifice proposée dans notre premier chapitre, non seulement permet mais requiert le fondement de la victime émissaire, c'est-à-dire de l'unanimité violente. Dans le sacrifice rituel, la victime réellement immolée détourne la violence de ses objets les plus « naturels » qui sont à l'intérieur de la communauté. Mais à qui, plus spécifiquement, cette victime est-elle substituée? Jusqu'à maintenant nous ne pouvions comprendre cette substitution qu'à partir de mécanismes psychologiques individuels et il est clair que ce n'est pas suffisant. S'il n'y a pas de victime émissaire pour instituer le sacrifice au niveau de la collectivité elle-même et non des rapports entre particuliers, il faudra penser que la victime est substituée à certains individus seulement, ceux qui inspirent au sacrificateur des sentiments d'hostilité personnelle. Si le transfert est purement individuel, comme dans la psychanalyse, il est

1. H. Shärer, Die Bedeutung des Menschenopfers im Dagakischen Toten Kult, *Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Völkerkunde* (10, Hamburg, 1940). Cité par Adolphe E. Jensen, *op. cit.*, p. 198.
2. Jules Henry, *op. cit.*, p. 123.

impossible que le sacrifice soit une institution vraiment sociale, qu'il implique *tous* les membres de la communauté. Or, nous savons que le sacrifice, tant qu'il reste vivant reste essentiellement cela, une institution communautaire. L'évolution qui permet de l' « individualiser » est tardive, contraire à l'esprit de l'institution.

Pour comprendre pourquoi et comment il peut en être ainsi, il suffit d'admettre que la victime rituelle n'est jamais substituée à tel ou tel membre de la communauté ou même directement à la communauté entière : *elle est toujours substituée à la victime émissaire.* Comme cette victime est elle-même substituée à tous les membres de la communauté, la substitution sacrificielle joue bien le rôle que nous lui avons attribué, elle protège tous les membres de la communauté de leurs violences respectives mais c'est toujours par l'intermédiaire de la victime émissaire.

Nous échappons ici à tout soupçon de psychologisme et nous éliminons une objection sérieuse à notre théorie de la substitution sacrificielle. Si la communauté tout entière n'était pas déjà subsumée sous une seule tête, celle de la victime émissaire, il serait impossible d'attribuer à la substitution sacrificielle la portée que nous lui avons attribuée, il serait impossible de fonder le sacrifice comme institution sociale.

La violence originelle est unique et spontanée. Les sacrifices rituels, au contraire, sont multiples; on les répète à satiété. Tout ce qui échappe aux hommes dans la violence fondatrice, le lieu et l'heure de l'immolation, le choix de la victime, les hommes le déterminent eux-mêmes dans les sacrifices. L'entreprise rituelle vise à régler ce qui échappe à toute règle; elle cherche réellement à tirer de la violence fondatrice une espèce de *technique* de l'apaisement cathartique. La vertu moindre du sacrifice rituel ne constitue nullement une imperfection. Le rite est appelé à fonctionner en dehors des périodes de crise aiguë; il joue un rôle non pas curatif, on l'a vu, mais préventif. S'il était plus « efficace » qu'il ne l'est, c'est-à-dire s'il ne choisissait pas ses victimes dans des catégories sacrifiables, généralement extérieures à la communauté, s'il choisissait, lui aussi, comme la violence fondatrice, un membre de cette com-

munauté, il perdrait toute efficacité, il provoquerait ce qu'il a pour fonction d'empêcher, une rechute dans la crise sacrificielle. Le sacrifice est tout aussi adapté à sa fonction *normale* que le meurtre collectif à sa fonction à la fois *anormale* et *normative*. Il y a tout lieu de supposer que la catharsis mineure du sacrifice est dérivée de la catharsis majeure définie par le meurtre collectif.

Le sacrifice rituel est fondé sur une double substitution; la première, celle qu'on ne perçoit jamais, est la substitution de tous les membres de la communauté à un seul; elle repose sur le mécanisme de la victime émissaire. La seconde, seule proprement rituelle, se superpose à la première; elle substitue à la victime originelle une victime appartenant à une catégorie sacrifiable. La victime émissaire est intérieure à la communauté, la victime rituelle est extérieure, et il faut bien qu'elle le soit puisque le mécanisme de l'unanimité ne joue pas automatiquement en sa faveur.

Comment la seconde substitution se greffe-t-elle sur la première, comment la violence fondatrice réussit-elle à imprimer au rite une force centrifuge, comment la technique sacrificielle parvient-elle à s'établir? Ce sont là des questions auxquelles nous essaierons de répondre plus loin. Nous n'avons pas à attendre, toutefois, pour reconnaître le caractère foncièrement mimétique du sacrifice par rapport à la violence fondatrice. Grâce à cet élément mimétique on peut reconnaître dans le sacrifice à la fois le côté technique que nous ne pouvons encore compléter et le côté commémoratif, lui aussi essentiel, sans jamais attribuer à la pensée rituelle une clairvoyance ou une habileté manipulatrice qu'elle ne possède certainement pas.

On peut faire du rite la commémoration d'un événement réel sans le réduire à l'insignifiance de nos fêtes nationales, sans le ramener non plus à une simple compulsion névrotique, comme le fait la psychanalyse. Un peu de violence réelle persiste dans le rite; il faut, certes, que le sacrifice fascine un peu pour qu'il conserve son efficacité, mais il est essentiellement orienté vers l'ordre et la paix. Même les rites les plus violents visent réellement à chasser la violence. On se trompe radicalement quand on voit en eux ce qu'il y a de plus morbide et de pathologique dans l'homme.

Le rite est violent, certes, mais il est toujours violence moindre qui fait rempart contre une violence pire; il cherche toujours à renouer avec la plus grande paix que connaisse la communauté, celle qui, après le meurtre, résulte de l'unanimité autour de la victime émissaire. Dissiper les miasmes maléfiques qui s'accumulent toujours dans la communauté et retrouver la fraîcheur des origines ne font qu'une seule et même chose. Que l'ordre règne ou qu'il soit déjà troublé, c'est toujours au même modèle qu'il convient de se rapporter, c'est toujours le même schéma qu'il importe de répéter, celui de toute crise victorieusement surmontée, la violence unanime contre la victime émissaire.

***

C'est une théorie des mythes et des rituels, c'est-à-dire du religieux dans son ensemble, qui est en train de s'ébaucher. Les analyses qui précèdent sont trop rapides et trop incomplètes pour qu'on puisse voir encore dans le rôle prodigieux attribué à la victime émissaire et à l'unanimité violente autre chose qu'une hypothèse de travail. Nous ne pouvons pas espérer, à ce stade, que le lecteur soit convaincu, non seulement parce qu'une thèse qui attribue au religieux une origine *réelle* s'éloigne trop des conceptions habituelles et entraîne trop de conséquences fondamentales, dans un trop grand nombre de domaines, pour se faire agréer sans résistances, mais aussi parce que cette même thèse n'est pas susceptible de vérification directe et immédiate. Si l'imitation rituelle ne sait pas exactement ce qu'elle imite, si le secret de l'événement primordial lui échappe, le rite implique une forme de méconnaissance que la pensée subséquente n'a jamais levée et dont nous ne trouverons la formule nulle part, tout au moins pas là où nous risquons de la chercher.

Aucun rite ne répétera, point par point, l'opération que nous plaçons, par hypothèse, à l'origine de tous les rites. La méconnaissance constitue une dimension fondamentale du religieux. Et le fondement de la méconnaissance

naissance n'est autre que la victime émissaire, le secret de la victime émissaire jamais percé à jour. C'est empiriquement que la pensée rituelle s'efforce de reproduire l'opération de l'unanimité violente. Si notre hypothèse est exacte, nous ne trouverons jamais de forme religieuse qui l'éclairera entièrement mais nous en trouverons d'innombrables qui éclaireront tantôt un aspect, tantôt un autre, si bien que le moment viendra où le doute ne sera plus possible.

Il faut donc s'efforcer de vérifier la présente hypothèse en déchiffrant à sa lumière, de nouvelles formes rituelles et mythiques, aussi nombreuses et diverses que possible, aussi éloignées que possible les unes des autres, aussi bien par leur contenu apparent que par leur localisation historique et géographique.

Si l'hypothèse est correcte, c'est au niveau des rites les plus complexes qu'elle sera vérifiée de la façon la plus spectaculaire. Plus un système est complexe, en effet, et plus nombreux, par hypothèse, sont les éléments qu'il s'efforce de reproduire dans le jeu analysé ci-dessus. Comme la plupart de ces éléments, en principe, sont déjà entre nos mains, les problèmes les plus ardus devraient se résoudre d'eux-mêmes. Les fragments éparpillés du système devraient s'organiser en une totalité cohérente; l'illumination parfaite devait succéder d'un seul coup à l'obscurité la plus épaisse.

Parmi les systèmes les plus certainement indéchiffrables de la planète, on fait toujours figurer les monarchies sacrées du continent africain. Leur illisible complexité leur a longtemps valu des qualificatifs tels que « bizarre », ou « aberrants », elle les a fait ranger parmi les « exceptions » à une époque où on croyait possible encore de grouper les rituels par catégories plus ou moins logiques.

Dans un groupe important de ces monarchies, situé entre l'Egypte pharaonique et le Swaziland, le roi est tenu de commettre un inceste réel ou symbolique, en certaines occasions solennelles, lors de son intronisation, notamment, ou au cours de rites périodiques de « rajeunissement ». Parmi les partenaires possibles du roi, dans les diverses sociétés, on trouve, semble-t-il, à peu près toutes les femmes que les règles matrimoniales en usage

lui interdisent d'une façon formelle, mère, sœur, fille, nièce, cousine, etc. Parfois la parenté est réelle, parfois elle est « classificatoire ». Dans certaines sociétés où l'inceste a cessé d'être réellement consommé, s'il l'a jamais été, un symbolisme incestueux demeure. Très souvent, Luc de Heusch l'a montré, le rôle important joué par la reine mère demande à être lu dans la perspective d'un inceste [1].

Pour comprendre l'inceste royal il faut renoncer à l'isoler de son contexte comme on le fait presque toujours, en raison de son caractère spectaculaire. Il faut le rattacher à l'ensemble rituel dont il fait partie, et d'abord aux autres transgressions dont le roi doit se rendre coupable en particulier lors de son avènement. On fait manger au roi des nourritures interdites; on lui fait commettre des actes de violence; il arrive qu'on lui donne des bains de sang; on lui fait absorber des drogues dont la composition — organes sexuels broyés, restes sanguinolents, déchets de toutes sortes — révèlent le caractère maléfique. Dans certaines sociétés, l'intronisation entière se déroule dans une atmosphère de folie sanglante. Ce n'est donc pas un interdit particulier, ce n'est même pas l'interdit le plus imprescriptible de tous, ce sont tous les interdits possibles et imaginables que le roi est appelé à transgresser. Le caractère quasi encyclopédique des transgressions, aussi bien que la nature éclectique de la transgression incestueuse révèlent clairement quel genre de personnage le roi est appelé à incarner, celui du transgresseur par excellence, de l'être qui ne respecte rien, qui fait siennes toutes les formes, même les plus atroces, de l'*hubris*.

Nous n'avons pas affaire ici à de simples « manquements » royaux analogues aux maîtresses de Louis XIV, objet d'une tolérance admirative, peut-être, mais privée de tout caractère officiel. La nation africaine ne ferme pas les yeux; elle les ouvre tout grands, au contraire, et l'acte incestueux constitue souvent une condition *sine qua non* de l'accession au trône. Est-ce à dire que les infractions perdent leur caractère condamnable quand c'est le roi qui les accomplit? C'est au contraire parce

1. Luc de Heusch, *Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique* (Bruxelles, 1958).

qu'elles conservent ce caractère qu'elles sont exigées; elles communiquent au roi une impureté particulièrement intense à laquelle le symbolisme de l'intronisation ne cesse de se référer. « Chez les Bushong, par exemple, où les rats sont *nyec* (dégoûtants) et constituent un tabou national, le roi se voit offrir lors de son couronnement, un panier plein de ces rongeurs [1]. » Le thème de la lèpre est parfois associé à l'ancêtre mythique dont le roi est l'héritier ainsi qu'au trône que cet ancêtre, le premier, a occupé [2].

Il y a une *idéologie,* sans doute tardive, de l'inceste royal; c'est pour conserver la pureté du sang royal que le monarque choisirait son épouse parmi ses proches parentes. Il faut écarter ce genre d'explication. L'inceste et les autres transgressions font d'abord du roi une incarnation de l'*impureté* la plus extrême. Et c'est à cause de cette impureté que, lors du couronnement et des cérémonies de rajeunissement, ce même roi doit subir de la part du peuple, des insultes et des mauvais traitements de caractère rituel bien entendu. Une foule hostile stigmatise l'inconduite de celui qui n'est encore qu'un infâme personnage, un véritable criminel rejeté par tous les hommes. Dans certains cas, les troupes du roi se livrent à des attaques simulées contre son entourage et même contre sa personne.

Si on fait du roi un transgresseur, si on l'oblige à violer les lois les plus saintes et notamment celle de l'exogamie, ce n'est certainement pas pour lui « pardonner » ou pour faire preuve de magnanimité à son égard, c'est au contraire pour le châtier avec la dernière sévérité. Les injures et les mauvais traitements culminent dans des cérémonies sacrificielles où le roi joue le principal rôle puisqu'il en est, à l'origine, la victime. Nous avons dit plus haut qu'il faut replacer l'inceste dans son contexte rituel. Ce contexte ne se limite pas à la transgression. Il inclut, de toute évidence, le sacrifice réel ou symbolique du monarque. On ne doit pas hésiter à voir dans le sacrifice du roi le châtiment mérité par

1. Vansina, J., « Initiation Rite of the Bushong », *Africa, XXV,* 1955, pp. 149-150. Cité par Laura Makarius, « Du roi magique au roi divin », p. 677.
2. L. Makarius, *op. cit.,* p. 670.

les transgressions. L'idée que le roi est sacrifié parce qu'il a perdu sa force et sa virilité est aussi fantaisiste que celle qui explique l'inceste par la pureté du sang royal. Cette seconde idée doit faire partie, elle aussi, d'une *idéologie* plus ou moins tardive des monarchies africaines. Rares sont les ethnologues qui prennent ces deux idées au sérieux. Et les faits ethnologiques leur donnent raison. Au Ruanda, par exemple, le roi et la reine mère, couple visiblement incestueux, doivent se soumettre, plusieurs fois pendant la durée du règne, à un rite sacrificiel qu'il est impossible de ne pas interpréter comme une punition symbolique de l'inceste.

> « Les souverains paraissaient en public, liés comme des captifs, comme des condamnés à mort. Un taureau et une vache, leurs substituts, étaient matraqués et immolés. Le roi montait sur les flancs du taureau et on l'inondait de son sang *afin de pousser l'identification aussi loin que possible* [1]. »

Il est facile, désormais, de comprendre quel scénario le roi est appelé à jouer et de comprendre la place qu'y occupe l'inceste. Ce scénario ressemble extrêmement à celui du mythe œdipien, non pas pour des raisons de filiation historique mais parce que, dans les deux cas, c'est à un même modèle que la pensée mythique ou rituelle se réfère. Derrière les monarchies africaines, il y a, comme toujours, la crise sacrificielle soudainement conclue par l'unanimité de la violence fondatrice. Chaque roi africain est un nouvel Œdipe qui doit rejouer son propre mythe, du début jusqu'à la fin, parce que la pensée rituelle voit dans ce jeu le moyen de perpétuer et de renouveler un ordre culturel toujours menacé de se désagréger. Associée au lynchage originel et le justifiant, il y avait de toute évidence, ici encore, une accusation d'inceste qui paraît confirmée par les heureux effets de la violence collective. On va donc exiger du roi qu'il accomplisse ce dont on l'a accusé *une pre-*

1. Luc de Heusch, « Aspects de la sacralité du pouvoir en Afrique », dans *le Pouvoir et le Sacré* (Bruxelles, 1962). La citation est de L. de Lagger, Ruanda, I, *le Ruanda ancien* (Namur, 1939), pp. 209-216.

mière fois et il va l'accomplir non pas sous les applaudissements du public mais sous les huées, *comme la première fois*; l'inceste va provoquer, en principe, à chaque nouvelle intronisation, les mêmes réactions de haine et de violence collective qui doivent déboucher sur la mise à mort libératrice, sur l'avènement triomphal de l'ordre culturel, *comme la première fois*.

Le rattachement de l'inceste royal à un inceste perçu comme originel est parfois attesté par un mythe d'origine où il figure. E. J. Krige et J. D. Krige font état d'un tel mythe chez les Lovedu [1]. L'inceste préside à la naissance de la société; c'est lui qui apporte la paix et la fécondité aux hommes. Mais l'inceste n'est ni premier, ni essentiel. S'il paraît d'abord justifier le sacrifice, à un niveau plus fondamental, c'est le sacrifice qui justifie l'inceste. Le roi ne règne qu'en vertu de sa mort future; il n'est rien d'autre qu'une victime en instance de sacrifice, un condamné à mort qui attend son exécution. Et le sacrifice lui-même n'est pas vraiment premier, il n'est que la forme ritualisée de l'unanimité violente spontanément obtenue *une première fois*.

Si on bourre le roi de potions abominables, si on lui fait commettre toutes sortes de transgressions violentes et, au premier chef, l'inceste, c'est dans un esprit tout opposé à celui du théâtre d'avant-garde et de la contre-culture contemporaine. Il ne s'agit pas d'accueillir à bras ouverts les puissances maléfiques mais de les exorciser. Il faut que le roi « mérite » le châtiment qu'on lui réserve, autant que l'expulsé originel, en apparence, l'avait déjà mérité. Il faut réaliser à fond les potentialités maléfiques du personnage, faire de lui un monstre rayonnant de puissance ténébreuse, non pour des raisons esthétiques mais pour lui permettre de polariser sur sa personne, d'aimanter littéralement tous les miasmes contagieux et de les convertir ensuite en stabilité et en fécondité. Situé dans l'immolation finale, le principe de cette métamorphose s'étend par la suite à toute l'existence terrestre du monarque. Le chant d'investiture du *Moro-Naba*, chez les Mossi (Ouagadougou), exprime avec une brièveté fort classique une dynamique du salut que

1. « The Lovedu of Transvaal », in *African Worlds* (London, 1954).

seule l'hypothèse de la victime émissaire permet de déchiffrer :

> Tu es un excrément,
> Tu es un tas d'ordures,
> Tu viens pour nous tuer,
> Tu viens pour nous sauver [1].

Le roi a une fonction réelle et c'est la fonction de toute victime sacrificielle. Il est une machine à convertir la violence stérile et contagieuse en valeurs culturelles positives. On peut comparer la monarchie à ces usines, généralement situées sur les marges des grandes villes et qui sont destinées à transformer les ordures ménagères en engrais agricoles. Dans un cas comme dans l'autre, le résultat du processus reste trop virulent pour qu'on puisse l'employer directement ou à trop haute dose. Avec les engrais vraiment riches, il faut faire preuve de modération ou même les mélanger à des substances neutres. Le champ que le roi fertilise s'il passe à une certaine distance serait entièrement brûlé et gâté s'il venait à s'y promener.

Le parallélisme entre le mythe d'Œdipe et les faits africains envisagés dans leur ensemble est saisissant. Il n'y a pas un thème du mythe et de la tragédie qui ne reparaisse en quelque lieu. Dans certains cas, à côté de l'inceste surgit le double motif de l'infanticide et du parricide, de façon allusive, au moins, comme dans l'interdit formel qui peut séparer à jamais le roi de son fils. Dans d'autres sociétés, on voit s'ébaucher tous les dédoublements du mythe d'Œdipe. Comme le fils de Laïos, le roi des Nyoro a « deux petites mères », et le chef des Jukun deux compagnes que Luc de Heusch rapproche des précédentes [2].

1. Theuws, « Naître et mourir dans le rituel Luba, *Zaïre*, XIV (2 et 3), Bruxelles, 1960, p. 172. Cité par L. Makarius, *op. cit.*, p. 685.

2. *Moro-Naba*, film de J. Rouch et D. Zahan. Comité du film ethnographique de l'I.F.A.N. Cité par L. Makarius, « Du roi magique au roi divin », p. 685. Annales, 1970. Ce parallélisme est sans doute enraciné dans la présence archaïque, en Grèce, d'une monarchie sacrée du type africain. Si légitime, toutefois, et même nécessaire que soit cette hypothèse historique, face au mythe d'Œdipe, elle ne constitue pas encore une véritable explication. Pour expliquer l'ensemble constitué par le mythe, le

Derrière le *pharmakos* africain comme derrière le mythe d'Œdipe, il y a le jeu d'une violence réelle, d'une violence réciproque conclue par le meurtre unanime de la victime émissaire. Partout ou presque les rites d'intronisation et de rajeunissement, ainsi que, dans certains cas, la mort réelle et définitive du monarque, s'accompagnent de simulacres de combats entre deux factions. Ces affrontements rituels et parfois la participation de tout le peuple évoquent de façon très nette les divisions de toutes sortes et l'agitation chaotique auxquelles le mécanisme de la victime émissaire est seul parvenu à mettre fin. Si la violence contre la victime émissaire sert de modèle universel c'est parce qu'elle a réellement restauré la paix et l'unité. Seule l'efficacité sociale de cette violence collective peut rendre compte d'un projet politico-rituel qui consiste non seulement à répéter sans cesse le processus mais à prendre la victime émissaire comme arbitre de tous les conflits, à faire d'elle une véritable incarnation de toute souveraineté.

rituel, la tragédie, ainsi que le parallélisme avec les faits africains, il faut saisir le mécanisme *réel* qui se dissimule forcément derrière *tous* ces monuments culturels, et notamment la monarchie sacrée qui ne constitue certainement pas le terme irréductible de l'analyse : il faut appréhender le rôle de la victime émissaire, c'est-à-dire la conclusion d'une crise de violence réciproque dans l'unanimité faite ou refaite contre la dernière victime et autour d'elle. Dans *Ambiguïté et renversement : Sur la structure énigmatique d'Œdipe roi* (pp. 1271-1272), Jean-Pierre Vernant rassemble, autour de la pièce, un grand nombre de faits mythiques et rituels qui suggèrent fortement l'insuffisance des conceptions psychologiques régnantes et l'obstacle qu'elles constituent à un déchiffrement authentique du « bouc émissaire » et de tous les phénomènes associés : « ... la polarité entre le roi et le bouc émissaire (polarité que la tragédie situe au sein même du personnage œdipien), Sophocle n'a pas eu à l'inventer. Elle était inscrite dans la pratique religieuse et dans la pensée sociale des Grecs. Le poète lui a seulement prêté une signification nouvelle en en faisant le symbole de l'homme et de son ambiguïté fondamentale. Si Sophocle choisit le couple *turannos-pharmacos* pour illustrer ce que nous avons appelé le thème du renversement, c'est que dans leur opposition ces deux personnages apparaissent symétriques et à certains égards interchangeables. L'un et l'autre se présentent comme des *individus* responsables du salut *collectif* du groupe. Chez Homère, et Hésiode, c'est de la personne du roi, rejeton de Zeus, que dépend la fécondité de la terre, des troupeaux, des femmes. Qu'il se montre, en sa justice de souverain, *amumôn*, irréprochable, tout prospère dans sa cité; qu'il s'égare, c'est toute la ville qui paie pour la faute d'un seul. Le Cronide fait

Dans de nombreux cas, la succession au trône comporte une lutte rituelle entre le fils et le père ou encore entre les fils eux-mêmes. Voici la description que Luc de Heusch donne de ce conflit :

« Une guerre de succession s'ouvre à la mort du souverain, une guerre dont le caractère rituel ne peut être sous-estimé. Les princes sont censés faire usage également de puissantes médecines magiques pour éliminer leurs frères concurrents.

« A la base de cette compétition royale magique au Nkole, se trouve le thème des *frères ennemis*. Des partis s'organisent autour des prétendants et c'est le survivant qui sera admis à la succession. »

retomber sur tous le malheur, *limos* et *loimos*, famine et peste tout ensemble : les hommes se meurent, les femmes cessent d'enfanter, la terre reste stérile, les troupeaux ne se reproduisent plus. Aussi la solution normale, quand s'abat sur un peuple le fléau divin, est-elle de sacrifier le roi. S'il est le maître de la fécondité et qu'elle se tarit, c'est que sa puissance de souverain s'est en quelque sorte inversée; sa justice s'est faite crime, sa vertu souillure, le meilleur (*aristos*) est devenu le pire (*kakistos*). Les légendes de Lycurgue, d'Athamas, d'Oinoclos comportent ainsi, pour chasser le *loimos*, la lapidation du roi, sa mise à mort rituelle, ou, à défaut, le sacrifice de son fils. Mais il arrive aussi qu'on délègue à un membre de la communauté le soin d'assumer ce rôle du roi indigne, de souverain à rebours. Le roi se décharge sur un individu qui est comme son image retournée de tout ce que son image peut comporter de négatif. Tel est bien le *pharmacos* : double du roi, mais à l'envers, semblable à ces souverains de carnaval qu'on couronne le temps d'une fête, quand l'ordre est mis sens dessus dessous, les hiérarchies sociales inversées : les interdits sexuels sont levés, le vol devient licite, les esclaves prennent la place des maîtres, les femmes échangent leurs vêtements avec les hommes; alors le trône doit être occupé par le plus vil, le plus laid, le plus ridicule, le plus criminel. Mais la fête terminée, le contre-roi est expulsé ou mis à mort, entraînant avec lui tout le désordre qu'il incarne et dont il purge du même coup la communauté. » Tout ce que Vernant rassemble ici s'applique non seulement à Œdipe et aux rois africains mais à mille autres rites car c'est l'opération réelle de la violence qui est en jeu. Il suffirait d'admettre le mécanisme de l'unanimité contre la victime émissaire pour comprendre qu'on n'a pas affaire ici à des constructions gratuites de la superstition religieuse. C'est pourquoi il ne faut pas interpréter le rôle de Sophocle comme une dotation nouvelle, un supplément de sens mais au contraire comme un appauvrissement, comme la déconstruction partielle d'un sens toujours mythique, aussi bien dans la psychologie et la sociologie contemporaine que dans les mythes de jadis. Le poète ne « prête » aucune « signification nouvelle » au bouc émissaire royal, il se rapproche de la source universelle des significations.

Il est impossible, on l'a dit plus haut, de distinguer le rituel de sa propre désintégration dans l'historique, dans la réalité d'un conflit dont les péripéties ne sont plus réglées par le modèle. Cette indistinction est elle-même révélatrice. Le rite ne reste vivant que s'il canalise dans une direction déterminée des conflits politiques et sociaux réels. Il ne reste rite, d'autre part, que s'il maintient l'expression conflictuelle dans des formes rigoureusement déterminées.

* * *

Partout où on possède des descriptions suffisamment détaillées des rites de rajeunissement, on constate qu'ils reproduisent, eux aussi, le scénario plus ou moins transfiguré de la crise sacrificielle et de la violence fondatrice. Ils sont à la royauté dans son ensemble ce que le microcosme est au macrocosme. Les rites royaux de l'*Incwala*, dans le *Swaziland*, ont fait l'objet d'observations particulièrement complètes [1].

Au début des rites, le roi se retranche dans son enclos sacré; il avale force drogues maléfiques, il commet l'inceste avec une sœur classificatoire. Tout ceci vise à augmenter le *silwane* du monarque, un terme qui se traduit par « être-comme-une-bête-sauvage ». Sans être réservé au roi, le *silwane* caractérise la personne royale de façon essentielle. Le *silwane* du roi est toujours supérieur même à celui du plus valeureux de ses guerriers.

Pendant cette période préparatoire, le peuple psalmodie le *simémo*, un chant qui exprime la haine à l'égard du roi et le désir de l'expulser. De temps à autre, le roi, plus bête-sauvage que jamais, fait une apparition. Sa nudité et la peinture noire dont il est recouvert symbolisent le défi. Il y a alors un simulacre de bataille entre le peuple et le clan royal; l'enjeu de la lutte est le roi

1. T. O. Beidelman, « Swazi Royal Ritual », *Africa* XXXVI (1966), pp. 373-405. Cook, P. A. W., « The Inqwala Ceremony of the Swazi », *Bantu Studies* IV. 1930, pp. 205-210. — Gluckman, M., *Rituals of Rebellion in South-East Africa*, Manchester, 1954. — Kuper, H., « A Ritual of Kingship among the Swazi », *Africa* XIV, 1944, pp. 230-256. — Kuper, H., *The Swazi : a South African Kingdom*, New York, 1964. — Norbeck, E., « African Rituals of Conflict »», *American Anthropologist*, LXV, 1963, pp. 1254-1279.

lui-même. Fortifiés, eux aussi, par des potions magiques et remplis de *silwane*, bien qu'à un degré moindre que leur chef, les guerriers en armes encerclent l'enclos sacré. Ils cherchent, semble-t-il, à s'emparer du roi que son entourage s'efforce de retenir.

Au cours des rites dont nous ne donnons ici qu'un résumé très partiel, il y a aussi une mise à mort symbolique du roi, par l'intermédiaire d'une vache à laquelle l'incarnation violente communique son *silwane* et transforme en « taureau furieux » en la touchant de sa baguette. Comme dans le sacrifice Dinka, les guerriers se jettent *tous ensemble* et *sans armes* sur cette bête qu'ils doivent assommer de coups de poing.

Au cours de la cérémonie, la distance entre le roi, son entourage, les guerriers et l'ensemble du peuple est temporairement effacée; cette perte des différences n'a rien d'une « fraternisation »; elle ne fait qu'un avec la violence qui enveloppe tous les participants. T.O. Beidelman définit cette partie des rites comme un *dissolving of distinctions* [1]. Victor Turner, lui, décrit l'*Incwala* comme un *play of kingship* au sens shakespearien de l'expression.

La cérémonie déclenche un mécanisme d'excitation toujours croissante, un dynamisme qui se nourrit des forces qu'il met en jeu, forces dont le roi apparaît initialement comme la victime, puis comme le maître absolu. D'abord quasi sacrifié lui-même, le roi officie ensuite dans des rites qui font de lui le sacrificateur par excellence. Cette dualité de rôles ne doit pas étonner; elle confirme l'assimilation de la victime émissaire au jeu de la violence *dans sa totalité*. Même quand il est victime, le roi est en fin de compte le maître de ce jeu et il peut intervenir en n'importe quel point de son parcours; tous les rôles lui appartiennent; il n'y a rien dans les métamorphoses de la violence, quel que soit le sens dans lequel elles s'effectuent, qui lui soit étranger.

Au sommet du conflit rituel entre les guerriers et le roi, ce dernier, retiré une fois de plus dans son enclos, en ressort muni d'une gourde qu'il jette contre le bouclier d'un des assaillants. Après quoi, tous se dispersent.

1. *Op. cit.*, p. 391, n. 1.

Les informateurs de H. Kuper lui ont affirmé qu'en temps de guerre, le guerrier que frappe la gourde serait appelé à mourir. L'ethnologue suggère de voir dans ce guerrier, seul à être frappé, une espèce de bouc émissaire national; ce qui revient au même que de reconnaître en lui, un *double* du roi, qui meurt symboliquement à sa place, comme avant lui la vache.

L'*Incwala* débute au moment où une année s'achève et s'achève avec le début d'une nouvelle année. Il y a une correspondance entre la crise que le rite commémore et la fin d'un cycle temporel. Le rite obéit à des rythmes naturels qu'il ne faut pas considérer comme premiers même là où ils prennent le pas, en apparence, sur une violence que les mythes et les rites ont pour fonction essentielle de déguiser, de détourner et d'évacuer. A la fin des cérémonies, on allume un grand feu sur lequel on brûle les impuretés accumulées pendant les rites et toute l'année écoulée. Toute une symbolique du nettoyage et de la purification accompagne les étapes cruciales.

*
* *

Pour comprendre l'inceste royal, il faut le replacer dans un contexte rituel qui ne fait qu'un avec l'institution monarchique elle-même. Il faut reconnaître dans le roi un futur sacrifié, c'est-à-dire le remplaçant de la victime émissaire. L'inceste ne joue donc qu'un rôle relativement secondaire. Il est destiné à renforcer l'efficacité du sacrifice. Il est inintelligible sans le sacrifice alors que le sacrifice est intelligible sans lui, dans une référence directe à la violence collective spontanée.

Dans des formes très dérivées, il peut arriver, certes, que le sacrifice disparaisse complètement alors que l'inceste ou un symbolisme incestueux persiste. Il ne faut pas conclure que le sacrifice est secondaire par rapport à l'inceste, que l'inceste peut et doit s'interpréter sans la médiation du sacrifice. Il faut conclure que les principaux intéressés sont si éloignés, désormais, de l'origine, qu'ils regardent leurs propres rites avec les mêmes yeux que les observateurs — on est tenté de dire les *voyeurs* — occidentaux. L'inceste se perpétue

en raison de sa singularité même. Dans le naufrage rituel qui, en un sens, n'est pas du tout naufrage puisqu'il prolonge et renforce la méconnaissance originelle, l'inceste est seul à surnager; on se souvient encore de lui alors que le reste est oublié. On en est au stade folklorique et touristique de la monarchie africaine. L'ethnologie moderne, elle aussi, a presque toujours isolé l'inceste de son contexte; elle ne parvient pas à le comprendre parce qu'elle voit en lui une réalité autonome, une énormité telle qu'il devrait signifier par lui-même, sans référence à ce qui l'entoure. La psychanalyse persiste dans cette erreur; on peut même dire qu'elle en constitue l'épanouissement suprême.

La transgression incestueuse donne au roi son caractère royal mais elle n'est elle-même royale que parce qu'elle exige la mort du coupable, parce qu'elle évoque la victime originelle. Cette vérité est particulièrement visible dès qu'on se tourne vers un type d'exception assez remarquable au sein des sociétés qui exigent l'inceste royal. Cette exception consiste tout simplement en un refus formel et absolu de l'inceste royal. On pourrait croire que ce refus se ramène à la règle générale, c'est-à-dire à l'interdiction pure et simple de l'inceste, sans exception d'aucune sorte. Mais il n'en est rien. L'inceste royal, dans cette société, n'est pas simplement rejeté au sens où il le serait dans la plupart des sociétés, on prend contre lui des précautions extraordinaires. L'entourage du monarque éloigne de lui ses proches parentes, on lui fait prendre des potions non plus fortifiantes mais déprimantes. C'est dire qu'autour du trône il flotte le même parfum d'inceste que dans les monarchies du voisinage [1]. Les mesures spéciales contre l'in-

1. « Les Nioka imposent au chef la continence pour le reste de sa vie. Il doit renvoyer toutes ses femmes, on lui fait revêtir un étui pénien qu'il ne devra plus quitter, et on l'oblige à absorber des drogues déprimantes. Chez les Njumba de Kasaï, c'est la « femme chef », ou la première femme du chef, qui doit prendre des médecines si efficaces qu'elles provoquent non seulement une stérilité radicale, mais la suppression complète des règles. Le caractère excessif de ces coutumes s'explique à la lumière du conflit entre la tradition de l'inceste royal et la volonté de ne pas admettre de brèche à l'interdit exogamique. Les Pende, en effet, manifestent une intolérance absolue à l'égard de l'inceste des chefs. Un chef a été démis de ses fonctions parce que, étant guérisseur, il avait soigné sa sœur d'un

ceste ne se justifient que si le roi reste particulièrement exposé à ce genre de transgression. On peut donc admettre que la définition fondamentale de la royauté reste la même dans tous les cas. Même dans la société qui exclut formellement l'inceste, le roi remplace une victime originelle qui passe pour avoir violé les règles de l'exogamie. C'est en tant que successeur et héritier de cette victime que le roi reste particulièrement prédisposé à l'inceste. On s'attend à retrouver dans la copie toutes les qualités de l'original.

La règle générale, l'interdit absolu de l'inceste, est ici réaffirmée, mais elle l'est d'une façon si particulière qu'il convient d'y voir d'abord une exception à l'exception et d'interpréter le refus de l'inceste dans le cadre des cultures qui l'exigent. La question essentielle est celle-ci : pourquoi la répétition d'un inceste invariablement attribué à l'expulsé originel, à l'ancêtre ou au héros mythique fondateur, est-elle jugée tantôt extrêmement favorable, tantôt extrêmement nocive, et ceci dans des sociétés très voisines les unes des autres? Une contradiction aussi formelle dans des communautés dont les perspectives religieuses — en dehors de l'inceste royal — restent très proches les unes des autres, défie en apparence, tout effort d'interprétation rationnelle.

Notons d'abord que la présence d'un thème religieux tel que l'inceste royal dans une aire culturelle d'étendue considérable suppose la présence de certaines « influences » au sens traditionnel du terme. Le thème de l'inceste ne peut pas être « originel » dans chacune de ces cultures. Il y a là une évidence indéniable. Est-ce à dire que notre hypothèse générale a cessé d'être applicable?

Nous affirmons que la violence fondatrice est la matrice de *toutes* les significations mythiques et rituelles. Ce ne peut être vrai, à la lettre, que d'une violence pour ainsi dire absolue, parfaite et parfaitement spontanée qui constitue un cas limite. Entre cette originalité parfaite et, à l'autre extrême, la répétition parfaite du rite, on peut supposer une gamme littéralement infinie d'expériences collectives intermédiaires. La présence sur un territoire étendu de thèmes religieux et culturels communs n'exclut nullement, sur le plan local, une expérience véritable de la violence fondatrice, au niveau de ces formes intermédiaires, dotées, sur le plan mythique et religieux, d'une puissance créatrice réelle mais limitée. On peut ainsi s'expliquer qu'il y ait tant de remaniements des mêmes mythes et des mêmes cultes, tant de variantes locales, tant de naissances diverses des mêmes dieux dans tant de villes différentes.

abcès à l'aine : « Tu as vu la nudité de ta sœur — lui fut-il dit — tu ne peux plus être notre chef. » L. Makarius, *op. cit.*, p. 671. Sur les Pende, voir de Sousberghe, L., « Etuis péniens ou gaines de chasteté chez les ba-Pende », *Africa*, XXIV, 1954; « Structures de parenté et d'alliance d'après les formules Pende », *Mémoires de l'Académie royale des sciences coloniales belges*, t. IV, fasc. 1, 1951, Bruxelles, 1955.

Il convient de noter, d'autre part, que l'élaboration mythique et rituelle, bien que susceptible dans le détail de variations infinies, ne peut manquer de tourner autour de quelques grands thèmes, parmi lesquels l'inceste. Dès qu'on tend à voir dans un individu isolé le responsable de la crise sacrificielle, c'est-à-dire de toute la différence perdue, on est appelé à définir cet individu comme destructeur de ces règles fondamentales que sont les règles matrimoniales, en d'autres termes comme essentiellement « incestueux ». Le thème de l'expulsé incestueux n'est pas universel mais il figure dans des cultures tout à fait indépendantes les unes des autres. Le fait qu'il puisse surgir spontanément en des lieux très divers n'est pas incompatible avec l'idée d'une diffusion culturelle dans une zone très étendue.

L'hypothèse de la victime émissaire permet de définir non pas un mais mille moyens termes entre la passivité et la continuité trop absolue des thèses diffusionnistes d'une part et, de l'autre, la discontinuité également trop absolue de tout le formalisme moderne. Elle n'exclut pas les emprunts à une culture mère mais elle confère aux éléments empruntés un degré d'autonomie, dans la culture fille, qui va permettre d'interpréter la contradiction étrange que nous venons de constater entre l'exigence absolue et l'interdiction formelle d'un même inceste, visiblement perçu, dans deux cultures très voisines, comme très directement associé à la personne royale. Le thème de l'inceste ne cesse d'être interprété et reinterprété au niveau des expériences locales.

La pensée rituelle entend répéter le mécanisme fonda-

teur. L'unanimité qui ordonne, pacifie, réconcilie succède toujours à son contraire, c'est-à-dire au paroxysme d'une violence qui divise, qui nivelle et qui détruit. Le passage de la mauvaise violence à ce bien suprême que sont l'ordre et la paix, est quasi instantané; les deux faces opposées de l'expérience primordiale sont immédiatement juxtaposées; c'est au sein d'une brève et terrifiante « union des contraires » que la communauté redevient unanime. Il n'est donc pas de rite sacrificiel qui n'incorpore certaines formes de violences, qui ne fasse siennes certaines significations très directement associées à la crise sacrificielle, plutôt qu'à sa guérison. L'inceste est un exemple. Dans les systèmes qui l'exigent, l'inceste royal est perçu comme faisant partie du processus salvateur et par conséquent comme devant être reproduit. Il n'y a rien là qui ne soit parfaitement intelligible.

Mais le rite a pour fonction essentielle, unique même, d'éviter le retour de la crise sacrificielle. L'inceste relève de la crise sacrificielle; il est même susceptible de la signifier obliquement tout entière quand il s'applique à la victime émissaire. La pensée rituelle peut donc se refuser à voir dans l'inceste un facteur du salut collectif même quand cet inceste est associé à la victime émissaire. Elle persiste à voir dans l'inceste l'acte maléfique par excellence, celui qui risque de plonger la communauté dans la violence contagieuse, même s'il est accompli par l'héritier et le représentant de la victime originelle.

L'inceste ne fait qu'un avec le mal qu'il s'agit de prévenir. Mais on s'efforce de prévenir ce mal en répétant une guérison qui est inextricablement mêlée au paroxysme du mal. La pensée rituelle se trouve confrontée à un insoluble problème de découpage, ou plutôt à un problème dont la solution comporte forcément un élément d'arbitraire. La pensée rituelle est beaucoup plus prête que nous ne le sommes nous-mêmes à admettre que le bien et le mal ne sont que deux aspects d'une même réalité, mais elle ne peut pas l'admettre jusqu'au bout : même dans le rite, moins différencié que tout autre mode de la culture humaine, la différence doit être présente, le rite n'est là que pour restaurer

et consolider la différence, après l'effacement terrible de la crise. La différence entre la violence et la non-violence n'a rien d'arbitraire ni d'imaginaire mais les hommes en font toujours, au moins partiellement, une différence au sein de la violence. C'est bien pourquoi le rite est possible. Le rite élit une certaine forme de violence comme « bonne », apparemment nécessaire à l'unité de la communauté, face à une autre violence qui demeure « mauvaise » parce qu'elle reste assimilée à la mauvaise réciprocité. Le rite peut donc élire certaines formes d'inceste comme « bonnes », l'inceste royal, par exemple, face aux autres formes qui demeurent « mauvaises ». Il peut aussi décider que toutes les formes d'inceste demeurent mauvaises, se refuser, c'est-à-dire, à admettre même l'inceste royal parmi les actions sinon proprement sacrificielles, du moins susceptibles de contribuer à l'efficacité sacrificielle de la personne royale.

Etant donné l'importance fondamentale qu'a la métamorphose de la violence maléfique pour toute communauté humaine et l'impuissance également fondamentale de toute communauté à pénétrer le secret de cette métamorphose, les hommes sont voués au rite et le rite ne peut manquer de se présenter sous des formes à la fois très analogues et très différentes.

Le fait que la pensée rituelle, devant l'inceste royal, puisse adopter deux solutions diamétralement opposées à partir des mêmes données premières, montre bien le caractère à la fois arbitraire et fondamental de la différence entre la violence maléfique et la violence bénéfique, sacrificielle. Dans chaque culture, derrière la solution adoptée, la solution inverse affleure. Partout où il est exigé, l'inceste, même royal, n'en demeure pas moins maléfique, puisqu'il appelle un châtiment et justifie l'immolation du roi. Partout où il est interdit, par contre, l'inceste royal n'en demeure pas moins associé au bénéfique puisque le roi a pour lui une affinité particulière, puisqu'il demeure inséparable de la violence qui apporte aux hommes le salut.

En dépit de ses significations opposées, l'inceste n'est pas un simple pion qui pourrait occuper n'importe quelle case sur un échiquier structural. Il n'est pas un colifi-

chet que le snobisme et la mode peuvent ajouter ou, au contraire, éliminer de leurs compositions successives. Il ne faut ni le dédramatiser complètement avec un structuralisme purement formel ni faire de lui le sens du sens avec la psychanalyse.

*
* *

C'est sur le plan de l'anthropologie générale que le freudisme orthodoxe est le plus vulnérable. Il n'y a pas de lecture psychanalytique de l'inceste royal, ou même du mythe œdipien. Il n'y a pas de lecture des rapports étonnants entre les monarchies africaines et le mythe d'Œdipe. Il y a l'index génial de Freud tourné vers le parricide et l'inceste et il n'y a jamais rien eu depuis. Au lieu de constater l'impuissance de la psychanalyse sur un terrain qui la touche de si près, la plupart des chercheurs, même ceux qui lui sont hostiles, lui abandonnent tacitement tout ce qui a trait, de près ou de loin, au thème de l'inceste. Personne ne peut évoquer la question de l'inceste royal, à notre époque, sans lever poliment son chapeau en direction de Freud. Or, la psychanalyse n'a jamais rien dit et ne peut rien dire de décisif au sujet de l'inceste royal, rien qui puisse satisfaire notre soif de compréhension, rien qui rappelle le meilleur Freud.

L'absence presque absolue du thème de l'inceste dans la culture occidentale à la fin du XIXe siècle a suggéré à Freud que la culture humaine tout entière est infléchie par le désir universel et universellement refoulé de commettre l'inceste maternel. La présence de l'inceste dans la mythologie primitive et dans les rituels est interprétée comme une confirmation éclatante de cette hypothèse. Mais la psychanalyse n'a jamais réussi à montrer comment et pourquoi l'absence de l'inceste dans une culture déterminée signifierait exactement la même chose que sa présence dans mille autres. Freud, sans doute, se trompait mais il avait souvent raison d'avoir tort alors que ceux qui proclament son erreur ont souvent tort d'avoir raison.

Freud pressentait derrière le parricide et l'inceste du mythe œdipien quelque chose d'essentiel pour toute

culture humaine. Dans le contexte culturel où il créait son œuvre, il était presque fatalement amené à croire qu'il tenait dans les crimes attribués à la victime émissaire le désir caché de tous les hommes, la clef de toute conduite humaine. Certains témoignages culturels de son époque se laissent plus ou moins décrypter à la lumière d'une certaine absence, partiellement définissable comme celle du parricide et de l'inceste. Du côté des mythes et des religions, on ne peut porter au crédit de la psychanalyse aucun succès comparable à celui-là, si partiel et limité soit-il. Que peuvent bien dissimuler le parricide et l'inceste quand ils apparaissent au grand jour? Un parricide et un inceste mieux caché? On l'admettrait volontiers mais il n'y a rien là qui puisse éclairer les autres thèmes du mythe ou même l'inceste lui-même quand il surgit sous une forme réelle, dans un cadre rituel [1].

1. Le plus favorable aux hypothèses psychanalytiques serait sans doute une absence complète de toute référence au parricide et à l'inceste dans le *corpus* mythique et rituel de la planète entière. A défaut de cette absence on voit encore comment la psychanalyse pourrait s'accommoder d'une présence également constante, d'une référence perpétuelle au parricide et à l'inceste. La vérité n'a rien à voir avec ces extrêmes. Le parricide est là mais au même titre ou à peu près que d'autres transgressions criminelles. Il en va de même de l'inceste. Parmi les divers modes de ce dernier l'inceste maternel jouera tout au plus le rôle de *primus inter pares,* à moins qu'il ne soit lui-même distancé par la relation incestueuse avec la sœur ou tout autre parenté mais pas d'assez loin, pas assez systématiquement, pour qu'on puisse repérer là un tour que nous jouerait « l'inconscient ». Quelle que soit la façon dont on tourne ou on retourne les choses, la psychanalyse se trouve dans la situation un peu ridicule du parti totalitaire qui se présente aux élections, escomptant 99, 8 ou 0,3 pour cent des voix et qui se réveille le lendemain « en ballottage », voué, c'est-à-dire à des « apparentements » et à des louvoiements tactiques qui le mettent en contradiction avec ses propres principes.

Au terme d'une enquête statistique portant sur la violence entre proches dans un grand nombre de mythes « du type œdipien », stratégiquement situés dans cinquante cultures, plus ou moins également réparties au sein des six grandes régions culturelles définies par Murdock, Clyde Kluckhohn émet les conclusions suivantes : « La thèse qui fait de l'antagonisme entre proches un motif mythique essentiel s'appuie sur d'excellents arguments, celle qui porte sur la violence *physique* entre ces mêmes parents est encore soutenable. Mais ni le motif du parricide, ni le régicide de Lord Raglan, ne sont défendables, à la lettre, sans une bonne dose d'interprétation tirée par les

Tant qu'aucune lecture ne parvient à faire ce que la psychanalyse ne fait pas, les prétentions de cette dernière peuvent nous aveugler. Une fois, cependant, que l'on est parvenu à glisser, sous l'inceste du mythe et du rituel un autre fondement caché que le fondement freudien, un fondement à la fois très proche et très éloigné du fondement freudien et que l'on voit s'éclairer des thèmes sur lesquels la psychanalyse n'a jamais jeté la moindre lumière, on doit se demander si l'épuisement de sa théorie n'est pas en train de se révéler.

Dans les monarchies africaines aussi bien que dans le mythe d'Œdipe, l'inceste, maternel ou non, n'est pas une donnée irréductible, absolument première. Il est allusion déchiffrable à autre chose que lui-même, de même que le parricide, de même que tout crime, toute perversion, toute forme de bestialité et de monstruosité dont les mythes sont remplis. Tous ces thèmes, et quelques autres encore, déguisent et dissimulent l'indifférenciation violente plus qu'ils ne la désignent; c'est cette indifférenciation violente qui constitue le vrai refoulé du mythe, lequel n'est pas essentiellement désir mais terreur, terreur de la violence absolue. Qui niera qu'au-delà du désir et plus forte que lui, seule capable de le réduire au silence et de triompher de lui, il n'y ait cette terreur sans nom?

Le parricide et l'inceste généralisés représentent le terme absolu de la crise sacrificielle; le parricide et l'inceste limités à un seul individu constituent le masque à demi transparent de cette même crise tout entière escamotée puisque tout entière rejetée sur la victime émissaire. Le fondement caché des mythes n'est pas la sexualité. La sexualité n'est pas un vrai fondement puisqu'elle est révélée. La sexualité fait partie du fondement en tant qu'elle a maille à partir avec la violence et qu'elle lui fournit mille occasions de se déchaîner. De même que les phénomènes naturels, la sexualité est réellement présente dans les mythes; elle y joue même un rôle plus important que la nature mais pas vraiment décisif encore puisque c'est elle qui vient au premier plan, dans le parricide et l'inceste, associée à une violence purement individuelle pour fournir un dernier écran à la réciprocité interminable de la violence, à la menace absolue qui détruirait l'humanité si l'homme n'en était pas protégé par la victime émissaire, c'est-à-dire par la méconnaissance.

cheveux. » « Recurrent Themes in Myth and Mythmaking », in *Myth and Mythmaking,* Henry A. Murray ed. (Boston, 1968). Nous n'accordons bien entendu à ces statistiques qu'une importance très relative.

L'idée que les thèmes mythologiques recouvrent la peur des hommes devant les phénomènes naturels a cédé la place, au XX^{e} siècle, à l'idée que ces mêmes thèmes recouvrent la peur des hommes devant la vérité purement sexuelle et « incestueuse » de leur désir. Les deux hypothèses sont mythiques; elles se situent dans le prolongement du mythe et elles poursuivent son œuvre, comme toutes les autres thèses proposées jusqu'à ce jour, puisqu'elles dissimulent, une fois de plus, ce que le mythe a toujours dissimulé. Il ne faut pourtant pas mettre ces deux thèses sur le même plan. Freud est « moins » mythique que ses prédécesseurs; la vie sexuelle est plus engagée dans la violence humaine que le tonnerre ou les tremblements de terre, plus proche du fondement caché de toute élaboration mythique. La sexualité « nue », « pure », est en continuité avec la violence; elle constitue donc à la fois le dernier masque dont se recouvre celle-ci et le début de sa révélation. C'est toujours vrai historiquement : les périodes de « libération sexuelle » précèdent souvent quelque déchaînement violent, c'est vrai dans l'œuvre même de Freud. Le dynamisme de cette œuvre tend à dépasser le pan-sexualisme initial vers l'entreprise ambiguë de *Totem et tabou* ainsi que vers des concepts tels que l'instinct de mort. On peut donc voir en Freud une étape vers la révélation d'un refoulé plus essentiel que le sien et vers lequel il tend obscurément, la violence absolue encore dissimulée par certaines formes de méconnaissances toujours sacrificielles.

V

DIONYSOS

Dans presque toutes les sociétés il y a des *fêtes* qui gardent longtemps un caractère rituel. L'observateur moderne y voit surtout la transgression des interdits. La promiscuité sexuelle est tolérée, parfois requise. Dans certaines sociétés, elle peut aller jusqu'à l'inceste généralisé.

Il faut inscrire la transgression dans le cadre plus vaste d'un effacement général des différences : les hiérarchies familiales et sociales sont temporairement supprimées ou inverties. Les enfants n'obéissent plus à leurs parents, les domestiques à leurs maîtres, les vassaux à leurs seigneurs. Le thème de la différence abolie ou inversée se retrouve dans l'accompagnement esthétique de la fête, dans le mélange de couleurs discordantes, dans le recours au travesti, dans la présence des fous avec leurs vêtement bariolés et leur coq-à-l'âne perpétuel. Au cours de la fête, les assemblages contre-nature, les rencontres les plus imprévues sont provisoirement tolérées et encouragées.

L'effacement des différences, comme on peut s'y attendre, est souvent associé à la violence et au conflit. Les inférieurs insultent leurs supérieurs; les divers groupes de la société dénoncent réciproquement leurs ridicules et leur méchanceté. Les désordres et la contestation sévissent. Dans de nombreux cas, le thème de la rivalité hostile n'apparaît que sous la forme de jeux, de concours, de compétitions sportives plus ou moins ritualisées. Partout le travail cesse, on se livre à une consommation

excessive et même au gaspillage collectif des vivres amassés pendant de longs mois.

Nous ne pouvons pas douter que la fête ne constitue une commémoration de la crise sacrificielle. Il peut paraître étrange que les hommes se rappellent dans la joie une expérience aussi épouvantable mais ce mystère est facile à interpréter. Les éléments proprement festifs, ceux qui nous frappent le plus et qui finissent d'ailleurs par dominer la fête, qui sont même les seuls à subsister, au terme de son évolution, ne sont pas sa raison d'être. La fête proprement dite n'est qu'une préparation au sacrifice qui marque à la fois son paroxysme et sa conclusion. Roger Caillois a bien noté qu'une théorie de la fête devrait s'articuler sur une théorie du sacrifice [1]. Si la crise des différences et la violence réciproque peuvent faire l'objet d'une commémoration joyeuse, c'est parce qu'elles apparaissent comme l'antécédent obligatoire de la résolution cathartique sur laquelle elles débouchent. Le caractère bénéfique de l'unanimité fondatrice tend à remonter vers le passé, à colorer de plus en plus les aspects maléfiques de la crise dont le sens est alors inversé. L'indifférenciation violente acquiert la connotation favorable qui fera d'elle, en fin de compte, ce que nous appelons une fête.

Nous avons déjà vu certaines interprétations du même genre et elles peuvent s'inscrire, au moins partiellement, dans le cadre de la fête. L'inceste rituel, par exemple, finit par acquérir une valeur bénéfique qui paraît presque indépendante du sacrifice. Dans certaines sociétés, les aristocrates et même les artisans recourent à lui plus ou moins furtivement pour qu'il leur « porte bonheur », pour se préparer, notamment, à quelque entreprise difficile. Les rites associés à l'intronisation et au rajeunissement des monarques africains ont souvent des caractères qui les rapprochent de la fête. Réciproquement, dans certaines fêtes où le souverain véritable n'est pas directement impliqué, on trouve néanmoins un roi temporaire, parfois un « roi des fous » qui n'est, lui aussi, qu'une victime en instance de sacrifice. A la fin de la fête, c'est lui ou son représentant qui sera immolé; la

1. *L'Homme et le Sacré* (Paris, 1950), p. 127.

souveraineté, réelle ou illusoire, durable ou temporaire, s'enracine toujours dans une interprétation de la violence fondatrice centrée sur la victime émissaire.

La fonction de la fête n'est pas différente de celle des autres rites sacrificiels. Il s'agit, Durkheim l'a bien compris, de vivifier et de renouveler l'ordre culturel en répétant l'expérience fondatrice, en reproduisant une origine qui est perçue comme la source de toute vitalité et de toute fécondité : c'est à ce moment-là, en effet, que l'unité de la communauté est la plus étroite, que la crainte de retomber dans la violence interminable est la plus intense.

L'ordre culturel apparaît aux primitifs comme un bien fragile et précieux qu'il importe de préserver et de fortifier, nullement de rejeter, de modifier ou même d'assouplir en quoi que ce soit. Derrière la fête, il n'y a donc, à l'égard de « tabous », ni le scepticisme, ni le ressentiment qui nous caractérisent nous-mêmes et que nous projetons sur la pensée religieuse primitive. La fameuse *release of tensions*, la sempiternelle *relaxation*, tarte à la crème de la psycho-sociologie contemporaine, n'appréhende, et de façon imparfaite, qu'un seul aspect de l'action rituelle, dans un esprit complètement étranger à celui du rite originel.

La fête repose sur une interprétation du jeu de la violence qui suppose la continuité entre la crise sacrificielle et sa résolution. Inséparable, désormais, de son dénouement favorable, la crise elle-même devient matière de réjouissances. Mais cette interprétation n'est pas la seule possible. Nous avons déjà vu, dans le cas de l'inceste royal, que la méditation religieuse sur les rapports entre la crise et sa conclusion peut prendre deux chemins opposés : c'est tantôt la continuité et tantôt la discontinuité qui peut frapper. Ces deux interprétations sont toutes deux partiellement vraies et partiellement fausses. Le fait est qu'il y a réellement une certaine continuité et une certaine discontinuité entre la crise et la violence fondatrice. La pensée religieuse peut adopter l'une de ces deux solutions et se cramponner à elle, par la suite, avec obstination, même si, au départ, il s'en est fallu de peu qu'elle ne se porte vers l'autre.

On peut supposer, presque *a priori*, que le second choix

sera celui de certaines sociétés. A côté de la fête telle que nous venons de l'évoquer, il doit donc exister également une *anti-fête :* au lieu d'être précédés par une période de licence et de relâchement, les rites d'expulsion sacrificielle couronneront une période d'austérité extrême, un redoublement de rigueur dans le respect des interdits; la communauté prendra, à ce moment-là, des précautions extraordinaires pour éviter la rechute dans la violence réciproque.

C'est bien là, en effet, ce qu'il nous est donné d'observer. Certaines sociétés possèdent des rituels à la fois très analogues à la fête — même périodicité, interruption des activités normales et, bien entendu, rites d'expulsion sacrificielle — et en même temps si différents qu'ils constituent sur le plan de l'interprétation ethnologique une énigme analogue à celle de l'inceste royal tantôt exigé, tantôt au contraire refusé. Loin d'être temporairement relâchés, les interdits culturels, ici, sont tous renforcés.

Les rites de l'Incwala Swazi correspondent, sous bien des rapports, à la définition de l'anti-fête. Pendant toute leur durée, les rapports sexuels les plus légitimes sont interdits. Même la grasse matinée est défendue. Les individus doivent éviter les contacts physiques, même avec eux-mêmes si l'on peut dire. Ils ne doivent pas se laver, se gratter la tête, etc. Une menace urgente de contagion impure, c'est-à-dire de violence pèse sur tous les êtres. Les chants et les cris sont prohibés. On gronde les enfants s'ils font trop de bruit en s'amusant.

Dans *le Rameau d'or,* Frazer donne un bel exemple d'anti-fête, celui de Cape Coast dans la Côte de l'Or. Pendant quatre semaines, les tam-tams et les fusils se taisent. Les palabres ne sont pas tolérées. Si un désaccord survient, si le ton des propos s'élève, les antagonistes comparaissent devant le chef qui leur impose à tous, indistinctement, de fortes amendes. Pour éviter les querelles provoquées par le bétail perdu, les animaux à l'abandon appartiennent à quiconque les découvre; le propriétaire véritable ne peut pas porter plainte.

Toutes ces mesures, la chose est claire, sont destinées à prévenir une menace de conflit violent. Frazer n'a pas d'interprétation mais son intuition d'ethnologue, très

supérieure à ses vues théoriques, lui fait ranger ce genre de phénomène avec la fête. La logique de l'anti-fête n'est pas moins évidente que celle de la fête. Il s'agit de reproduire les effets bénéfiques de l'unanimité violente tout en faisant l'économie des étapes terribles qui la précèdent et qui, cette fois, sont remémorées de façon négative. Quel que soit l'intervalle de temps qui s'écoule entre deux rites purificateurs, il est clair que le danger d'une explosion violente grandit à mesure qu'on s'éloigne du premier et qu'on se rapproche du second. Les impuretés s'accumulent : dans la période qui précède immédiatement la célébration du rite, période qui est de toute façon associée à la crise sacrificielle, on ne doit plus évoluer qu'avec une prudence extraordinaire; la communauté se perçoit elle-même comme un véritable dépôt de munitions. La saturnale s'est changée en son contraire, la bacchanale est devenue carême, mais le rite n'a pas changé de but.

En deçà de la fête et de l'anti-fête il doit exister et il existe des « mixtes » qui correspondent à une interprétation plus complexe, plus nuancée du rapport entre la crise et l'instauration de l'ordre; l'interprétation tient compte et de la continuité et de la discontinuité. Au moins dans certains cas, la bifurcation constitue, peut-être, un phénomène tardif lié à l'éloignement de la violence essentielle, donc à une élaboration mythique plus poussée; l'observateur moderne accueille cette nouvelle différenciation car elle va dans le sens de ses propres préjugés; dans certains cas, il l'aggrave ou il en est entièrement responsable.

Si nous méconnaissons la nature véritable de la fête, c'est parce que les événements situés derrière le rite deviennent de moins en moins visibles; l'objet véritable se perd; l'accessoire prend le pas sur l'essentiel. L'unité du rite tend alors à se décomposer en perspectives univoques et opposées. Au moment où la pensée religieuse en arrive à une ignorance proche de la nôtre, le rite acquiert une spécificité jugée par nous essentielle et originelle alors qu'elle est tardive et dérivée. L'ascétisme et les macérations nous paraissent ce qu'il y a de plus opposé à la fête alors qu'ils ont la même origine et que les deux choses se trouvent souvent en équilibre

« dialectique » là où le rite reste vivant. Plus les rites se détournent de leur fonction véritable, plus ils se distinguent les uns des autres; plus ils tendent à devenir l'objet de commentaires scolastiques destinés à les différencier toujours davantage. Les descriptions scientifiques persévèrent forcément dans cette même voie.

Le monde moderne n'ignore plus, en particulier depuis Frazer, que certaines fêtes comportaient anciennement des sacrifices humains; nous sommes loin, toutefois, de nous douter que tous les traits distinctifs de cette coutume et les variations innombrables qu'elle comporte remontent directement ou indirectement à une violence collective et fondatrice, à un lynchage libérateur. Il n'est pourtant pas difficile de montrer qu'il en est ainsi même là où toute immolation sacrificielle a disparu. Cette disparition peut laisser subsister d'autres rites dont il est facile de montrer le caractère sacrificiel, les rites d'exorcisme. Dans bien des cas, ces rites se situent au paroxysme de la fête qui est aussi sa conclusion. C'est dire qu'ils occupent dans la fête le lieu même du sacrifice et, là où ils ne lui sont pas directement associés, on constate aisément qu'ils jouent le même rôle que lui; on peut donc affirmer qu'ils le remplacent.

Comment chasse-t-on le diable ou les mauvais esprits? On pousse des cris, on agite furieusement les bras; on fait un grand cliquetis d'armes ou d'ustensiles de cuisine, on donne dans le vide des coups de bâton. Rien n'est plus naturel, en apparence, rien n'est plus évident que de chasser le diable à coups de balai quand on est assez stupide pour croire qu'il existe. Le sage moderne, l'affranchi frazérien constate que la *superstition* assimile l'esprit malin à quelque grosse bête qui s'enfuira si on parvient à l'effrayer. Le rationalisme ne s'interroge guère sur des coutumes qui lui paraissent d'autant plus transparentes qu'il leur refuse tout autre sens que dérisoire.

Dans le cas présent comme dans beaucoup d'autres, la compréhension satisfaite et le « tout naturel » pourraient bien dissimuler le plus intéressant. L'acte d'exorcisme est une violence perpétrée, en principe, contre le diable ou ses associés. Dans certaines fêtes cette violence terminale est précédée par des simulacres de combat *entre les*

exorcistes eux-mêmes. Nous retrouvons là une séquence très analogue à celle de nombreux rites sacrificiels : l'immolation est précédée de disputes rituelles, de conflits plus ou moins réels ou simulés entre les sacrificateurs. Le phénomène doit relever, dans tous les cas, du même type d'explication.

Dans un exemple mentionné par Frazer, les jeunes gens du village vont de maison en maison pour pratiquer l'exorcisme dans chacune séparément. La tournée commence par une querelle au sujet de la demeure qu'il convient de visiter en premier lieu. (En bon positiviste, Frazer se garde d'omettre même les détails dont ses théories sont les moins capables de rendre compte. A ce titre seul il mériterait notre reconnaissance.) La querelle préliminaire imite la crise sacrificielle; le sacrifice ou l'exorcisme qui suivent cette querelle imitent la violence unanime, laquelle, en effet, se greffe immédiatement sur la violence réciproque, ne se distingue, en vérité, de celle-ci que par ses effets miraculeux.

Dès que la querelle cesse, l'unanimité est acquise, c'est le moment de la victime émissaire, c'est donc celui du rite. La querelle a le rite lui-même pour objet, en d'autres termes le choix de la victime à expulser. Pendant la crise, en effet, il s'agit toujours, pour chacun, de proférer le dernier mot de la violence en réduisant au silence l'antagoniste le plus direct; chacun désire frapper le coup décisif, celui qui ne sera suivi d'aucun autre et, de ce fait, servira de modèle au rite.

Certains textes grecs parlent vaguement d'un sacrifice — humain — qu'une communauté quelconque, la ville, l'armée, a décidé d'offrir à quelque dieu. Les intéressés sont d'accord sur le principe du sacrifice mais ils ne s'entendent pas sur le choix de la victime. Pour comprendre ce dont il est question, l'interprète doit renverser l'ordre des événements; la violence vient d'abord et elle est sans raison. L'explication sacrificielle vient ensuite; elle est vraiment sacrificielle en ce sens qu'elle dissimule le sans raison de la violence, l'élément proprement insoutenable de la violence. L'explication sacrificielle est enracinée dans la violence terminale, dans la violence qui se révèle, en fin de compte, sacrificielle puisqu'elle met fin à la querelle. On peut parler ici d'élaboration mythique

minimale. Le meurtre collectif qui restaure l'ordre projette rétrospectivement un cadre rituel des plus sommaires sur le désir sauvage de se massacrer les uns les autres qui s'est emparé des membres du groupe. Le meurtre devient sacrifice; la mêlée confuse qui le précède devient dispute rituelle au sujet de la meilleure victime, celle que requiert la piété des fidèles, ou la préférence de la divinité. Il ne s'agit de rien d'autre, en réalité, que de répondre à la question : « Qui immolera qui ? »

La querelle au sujet de *la première demeure à exorciser* dissimule quelque chose d'analogue, c'est-à-dire le processus entier de la crise et de sa résolution violente. L'exorcisme n'est que le dernier maillon d'une chaîne de représailles.

Après s'être livrés à la violence réciproque, les participants frappent tous ensemble *dans le vide*. Une vérité, ici, devient manifeste, commune à tous les rites assurément mais jamais aussi éclatante que dans ce type d'exorcisme. La violence rituelle ne suscite aucun adversaire, elle ne rencontre plus aucun antagoniste devant elle. Tant qu'ils donneront *tous ensemble* des coups que personne, et pour cause, ne leur rendra, les exorcistes ne recommenceront pas à s'en donner les uns aux autres, tout au moins « pour de bon ». Le rite, ici, révèle son origine et sa fonction. L'unanimité refaite grâce au mécanisme de la victime émissaire ne doit pas se défaire. La communauté entend rester unie contre « les mauvais esprits », fidèle, c'est-à-dire, à sa résolution de ne pas retomber dans l'antagonisme interminable. Le rite souligne et renforce cette résolution. La pensée religieuse retourne sans cesse à la merveille des merveilles, à ce dernier mot de la violence qui vient si tard et qui se paie si cher, le plus souvent, qu'il apparaît aux yeux des hommes comme la chose la plus digne d'être conservée, rappelée, commémorée, répétée et réanimée de mille façons différentes, afin de prévenir toute retombée de la violence transcendante dans la violence dialogue, dans la violence qui n'est plus « pour rire », dans la violence qui divise et qui détruit.



Notre hypothèse générale sur la crise sacrificielle et l'unanimité violente éclaire, on le voit, plusieurs aspects de la fête restés jusqu'à nos jours passablement obscurs. Et la fête, en retour, confirme la puissance explicative de cette hypothèse. Il convient de noter, toutefois, que l'aveuglement moderne au sujet de la fête, et du rite en général, ne fait que prolonger et appuyer une évolution qui est celle du religieux lui-même. A mesure que s'effacent les aspects rituels, la fête se limite de plus en plus à cette grasse permission de détente que tant d'observateurs modernes ont décidé de voir en elle. La perte graduelle du rite et la méconnaissance toujours aggravée ne sont qu'une seule et même chose. La désagrégation des mythes et des rituels, c'est-à-dire de la pensée religieuse dans son ensemble, n'est pas provoquée par un surgissement de la vérité toute nue mais par une nouvelle crise sacrificielle.

Derrière les apparences joyeuses et fraternelles de la fête déritualisée, privée de toute référence à la victime émissaire et à l'unité qu'elle refait, il n'y a plus d'autre modèle en vérité que la crise sacrificielle et la violence réciproque. C'est bien pourquoi les vrais artistes, de nos jours, pressentent la tragédie derrière l'insipidité de la fête transformée en vacances à perpétuité, derrière les promesses platement utopiques d'un « univers des loisirs ». Plus les vacances sont fades, veules, vulgaires, plus on devine en elles l'épouvante et le monstre qui affleurent. Le thème des vacances qui *commencent à mal tourner,* spontanément redécouvert, mais déjà traité ailleurs sous des formes différentes, domine l'œuvre cinématographique d'un Fellini.

La fête qui tourne mal n'est pas seulement un thème esthétique décadent, riche en paradoxes séduisants, elle est à l'horizon réel de toute « décadence ». Pour s'en assurer, il suffit de constater ce qu'il advient de la fête dans des sociétés sans doute malades, comme les Yanomamö, chez qui sévit la guerre perpétuelle ou, pis encore, dans des cultures en pleine décomposition violente comme les Kaingang. La fête a perdu tous ses caractères rituels et elle tourne mal en ce sens qu'elle retourne à ses origines violentes; au lieu de tenir la violence en échec, elle amorce un nouveau cycle de vengeance. Elle

n'est plus un frein mais l'alliée des forces maléfiques, par un processus d'inversion analogue à celui que nous avons observé pour le sacrifice et dont il est clair que tous les rites peuvent faire l'objet :

« On invitait les futures victimes à une fête, on les faisait boire et ensuite on les massacrait. Les Kaingang associaient toujours l'idée de fête aux querelles et aux meurtres; ils savaient chaque fois qu'ils risquaient leur vie mais ils ne refusaient jamais une invitation. Au cours d'une fête qui rassemblait dans un but de réjouissances une grande partie de la tribu, on aurait pu croire que les liens de parenté se seraient renouvelés et renforcés, que les sentiments de bienveillance éprouvés par les hommes les uns pour les autres se seraient développés dans l'atmosphère chaleureuse engendrée par la réunion.

» C'est bien ainsi parfois que les choses se passaient, mais les fêtes Kaingang étaient aussi fréquemment marquées par des querelles et des violences que par des témoignages d'affection et de solidarité. Hommes et femmes s'enivraient; les hommes se vantaient de leurs prouesses sanglantes auprès de leurs enfants. Ils se vantaient de leur waikayu (*hubris*); ils circulaient d'un air arrogant, brandissant leurs lances et leurs massues, et faisant siffler l'air avec ces armes; ils rappelaient bruyamment leurs triomphes passés et annonçaient leurs meurtres à venir. Dans l'excitation et l'ivresse grandissante, ils se tournaient contre leurs voisins et leur cherchaient querelle, soit parce qu'ils les soupçonnaient d'avoir possédé leurs femmes soit au contraire parce qu'ils avaient possédé les leurs et se croyaient l'objet de leur haine. »

Le folklore kaingang abonde en histoires de fêtes qui se terminent en massacres et l'expression « préparer de la bière pour quelqu'un » a un sens assez sinistre pour se passer de commentaires [1].

*
* *

1. *Jungle People,* pp. 56-57.

Notre connaissance générale de la fête va nous permettre d'aborder la lecture d'un second mythe grec, celui de Dionysos, par l'intermédiaire d'une seconde tragédie *les Bacchantes*. Cette nouvelle analyse va répéter en partie celle du mythe œdipien. Elle permettra de vérifier notre hypothèse de base sur le jeu de la violence, elle en précisera certains aspects, elle nous dirigera vers de nouveaux problèmes.

La *bacchanale* est une fête au sens défini dans les pages précédentes; on retrouve en elle tous les traits essentiels que nous venons d'énumérer. *Les Bacchantes* se présentent d'abord comme une bacchanale rituelle. Le poète tragique souligne l'effacement des différences; le dieu abat les barrières entre les hommes, aussi bien celles de la richesse que celles du sexe, de l'âge, etc. Tous sont appelés au culte de Dionysos; dans les chœurs, les vieillards se mêlent aux jeunes gens, les femmes sont à égalité avec les hommes.

La bacchanale d'Euripide est celle des femmes de Thèbes. Après avoir implanté son culte en Asie, Dionysos est de retour dans sa ville natale, sous les traits d'un jeune disciple qui exerce sur la plupart des hommes et des femmes un étrange pouvoir de séduction. Véritables possédées du dieu, sa tante Agavé, sa cousine Ino et toutes les femmes de Thèbes se jettent hors de leurs foyers pour vagabonder sur le Cithéron, y célébrant la première bacchanale.

Idyllique d'abord, l'errance des Bacchantes se transforme vite en un cauchemar sanglant. Les femmes déchaînées se précipitent indistinctement sur les hommes et sur les bêtes. Seul Penthée, roi de Thèbes et fils d'Agavé, résiste; il persiste à nier la divinité de son cousin. Comme Tirésias et Créon dans *Œdipe roi*, Penthée arrive du dehors et, avant de succomber au vertige universel, il définit lucidement la situation :

> Je rentre de voyage pour apprendre
> le mal inattendu qui frappe notre ville.

Le « mal inattendu », c'est évidemment la crise sacrificielle, elle se propage avec une rapidité foudroyante, suggérant à ses victimes des actes insensés, frappant

aussi bien les êtres qui s'abandonnent à elle, ceux qui lui cèdent, par prudence ou par opportunisme, comme les deux vieillards, et enfin le seul qui prétend lui dire non, le malheureux Penthée. Qu'on se donne à elle de son plein gré ou qu'on lui résiste, la violence est sûre de triompher.

Tout au long de l'action tragique, l'esprit bachique ne se distingue pas de la contagion maléfique. Penthée repousse son grand-père qui cherche à l'entraîner dans son étrange fête : « Ne m'infecte pas, s'écrit-il, va faire le Bacchant. » L'éruption dionysiaque, c'est la ruine des institutions, c'est l'effondrement de l'ordre culturel qui nous est nettement signifié, au paroxysme de l'action, par la destruction du palais royal. C'est en vain qu'on s'efforce de maîtriser le dieu de violence. Penthée s'efforce d'emprisonner le jeune agitateur sous les traits duquel Dionysos se dissimule, mais, tandis que tout s'écroule dans les flammes, la divinité sort intacte des décombres.

La tragédie des *Bacchantes*, c'est d'abord la fête qui *tourne mal*. Et on ne peut pas s'étonner de cette évolution fâcheuse puisque la bacchanale que nous contemplons n'est autre que la bacchanale originelle, c'est-à-dire la crise sacrificielle. La tragédie confirme la lecture de la fête que nous venons de donner, puisqu'elle ramène la fête à ses origines violentes, à la violence réciproque. C'est dire qu'Euripide fait subir au mythe et au culte de Dionysos un traitement analogue à celui que Sophocle faisait subir au mythe d'Œdipe. Il retrouve la symétrie conflictuelle derrière les significations mythiques et aussi, cette fois, derrière le rite, qui dissimulent celle-ci autant et plus encore qu'ils ne la désignent.

La tâche est d'autant plus facile que la bacchanale perpétue un aspect essentiel de la crise sacrificielle qui est l'effacement des différences. Pacifique d'abord, la non-différence dionysiaque glisse rapidement dans une indifférenciation violente particulièrement poussée. L'abolition de la différence sexuelle, qui apparaît dans la bacchanale rituelle comme une fête de l'amour et de la fraternité, se transforme en antagonisme dans l'action tragique. Les femmes se tournent vers les activités les plus violentes des hommes, la chasse et la guerre. Elles

font honte aux hommes de leur mollesse, de leur féminité. Sous les traits d'un éphèbe aux longs cheveux, Dionysos, en personne, fomente le désordre et la destruction. Après lui avoir reproché son apparence efféminée, Penthée lui-même, pris d'un désir malsain, se déguise en Bacchante pour aller épier les femmes sur les pentes du Cithéron. Il y a aussi, dans *les Bacchantes,* une perte de la différence entre l'homme et l'animal qui est toujours liée à la violence. Les Bacchantes se précipitent sur un troupeau de vaches qu'elles déchirent de leurs mains, les prenant pour les hommes qui ont troublé leurs ébats. Penthée, délirant de rage, attache un taureau dans son étable, croyant lier Dionysos lui-même. Agavé commet l'erreur inverse; quand les Bacchantes découvrent son fils Penthée, qui les espionne, Agavé le prend pour un « jeune lion » et elle lui porte les premiers coups.

Une autre différence qui tend à s'effacer, dans l'action tragique, insurmontable, en apparence, c'est la différence entre le dieu et l'homme, entre Dionysos et Penthée. Il n'y a rien en Dionysos qui n'ait son analogue chez Penthée. Dionysos est double. D'un côté il y a le Dionysos défini par les Ménades, le gardien jaloux de la légalité, le défenseur des lois divines et humaines. De l'autre côté, il y a le Dionysos subversif et dissolvant de l'action tragique, celui que nous venons de définir. Ce même dédoublement se retrouve chez Penthée. Le roi de Thèbes se présente à nous comme un conservateur pieux, un protecteur de l'ordre traditionnel. Dans les propos du chœur, au contraire, Penthée apparaît comme un transgresseur, un audacieux mécréant dont les entreprises impies attirent sur Thèbes la colère de la toute-puissance. Et Penthée, effectivement contribue au désordre qu'il prétend empêcher. Il fait lui-même le Bacchant, il devient un possédé de Dionysos, c'est-à-dire d'une violence qui rend tous les êtres semblables, y compris les « hommes » et les « dieux », au sein de l'opposition la plus farouche et par son intermédiaire.

Tous les traits distinctifs de chaque protagoniste sont au moins ébauchés ou suggérés chez son vis-à-vis. La divinité de Dionysos, par exemple, se double d'une humanité secrète que souligne son apparition sous les traits d'un jeune éphèbe. Parallèlement, l'humanité de

Penthée se double sinon d'une divinité, du moins d'un désir de devenir dieu, manifeste dans les prétentions surhumaines qui accompagnent l'abandon final à l'esprit dionysiaque :

> Pourrai-je emporter sur mon dos le Cithéron
> et ses retraites, et les Bacchantes aussi?

Dans l'extase dionysiaque, toute différence entre le dieu et l'homme tend à s'abolir. S'il y a une voix de l'orthodoxie dionysiaque dans la pièce c'est bien celle des Ménades lydiennes et elles se prononcent sans équivoque; la frénésie fait de tout possédé un autre Dionysos :

> Qui entraîne la danse devient un Bromios!

On nous dira, bien entendu, que l'extase de Penthée, et celle des Bacchantes thébaines, relève d'une *hubris* coupable tandis que du côté de Dionysos et de ses Ménades, tout est vraiment divin; même la pire violence est légitime, parce que le dieu est dieu et parce que l'homme est homme. C'est bien vrai. Sur le plan de l'intrigue générale la différence entre le dieu et l'homme n'est jamais perdue : elle s'affirme hautement au début de la tragédie et à la fin. Mais il en va autrement tout au long de l'action tragique. Là toutes les différences se mélangent et se perdent, y compris la différence entre l'humanité et la divinité.

L'inspiration tragique, on le voit, tend au même résultat dans *les Bacchantes* que dans *Œdipe roi.* Elle dissout les valeurs mythiques et rituelles dans la violence réciproque. Elle révèle l'arbitraire de toutes les différences. Elle nous entraîne inexorablement vers une question décisive au sujet du mythe et de l'ordre culturel dans son ensemble. Sophocle s'arrête avant de poser cette question et les valeurs mythiques compromises sont en fin de compte réaffirmées. Dans le cas des *Bacchantes,* la même chose se produit. La symétrie s'affirme de façon si implacable qu'elle dissout, on vient de le voir, la différence entre l'homme et le dieu. Le divin n'est plus qu'un enjeu entre deux rivaux :

Tu sais... combien tu es heureux quand à tes portes attend
toute une foule, et que la cité glorifie le nom de Penthée.
Bacchos aussi aime les honneurs, j'en suis sûr...

A la fin de la pièce, toutefois, la spécificité du divin est elle aussi réaffirmée, et de terrible façon. Entre la toute-puissance de Dionysos et la faiblesse coupable de Penthée, la partie, semble-t-il, n'a jamais été égale. La différence qui triomphe vient recouvrir la symétrie tragique. La tragédie nous apparaît, une fois de plus, comme une oscillation entre l'audace et la timidité. Dans le cas de Sophocle, seule la contradiction entre la symétrie de l'action tragique et la dissymétrie du contenu mythique nous permet d'affirmer que le poète, sciemment ou non, recule devant une audace plus grande encore. Dans le cas des *Bacchantes,* les mêmes oppositions textuelles sont présentes et un même type d'analyse nous conduira aux mêmes conclusions : Euripide, lui aussi, recule devant une audace plus grande encore. Mais cette fois le recul n'est pas silencieux. Il y a dans de nombreuses tragédies, trop insistants et répétés pour qu'on puisse les écarter, des passages qui révèlent la décision du poète et qui s'efforcent de la justifier :

Il est une sagesse qui est pure folie.
les pensers qui dépassent l'humain accourcissent la vie,
car qui vise trop haut perd le fruit de l'instant.
C'est, je pense, ou délire ou erreur
que d'agir de la sorte.
. . . . .
Tiens à l'écart des pensers ambitieux
ton cœur prudent et ton esprit
Ce que croit et pratique la foule des modestes
je l'accepte pour moi.

Les critiques ne sont pas d'accord sur la signification ultime de tels passages et une bonne partie du débat moderne au sujet d'Euripide a tourné autour de ce problème. La question entière, toutefois, est peut-être faussée par un postulat commun à tous les interprètes et qui leur paraît si peu contestable qu'ils se dispensent de le

formuler. Ce postulat porte sur la nature du savoir devant lequel le poète tragique recule. Il est entendu *a priori* qu'il ne peut pas s'agir d'un savoir que nous ne possédons pas. L'idée qu'un poète aussi éloigné de la « modernité » que l'est Euripide pourrait frôler un danger dont nous ignorons tout, soupçonner l'existence d'une vérité qui nous échappe entièrement, paraît trop ridicule pour être envisagée.

Les modernes sont persuadés qu'Euripide recule devant le scepticisme dont ils sont eux-mêmes si fiers, celui qui ne parvient à repérer aucun objet réel derrière le religieux et le déclare simplement « imaginaire ». On pense toujours qu'Euripide hésite, pour des raisons de convenance morale ou par simple préjugé, à reconnaître que le religieux est une mystification pure et simple, une illusion « consolante » ou « répressive » suivant les cas, un « fantasme ».

L'intellectuel romantique et moderne se prend pour le briseur d'idoles le plus irrésistible de l'histoire. Il se demande si Euripide n'est pas un peu trop « bourgeois » pour mériter l'estime dont la tradition l'a toujours jugé digne.

Mais Euripide parle moins en termes de « foi » religieuse, comme les modernes, qu'en termes de limites transgressées et d'un savoir redoutable situé au-delà de ces limites. Il ne semble pas qu'on ait vraiment affaire à un choix oiseux entre une « croyance » et une « incroyance » également abstraites. Autre chose se joue ici de plus essentiel que le scepticisme vide au sujet des dieux. Cet *autre chose,* jamais encore repéré n'en est pas moins parfaitement déchiffrable et dans le texte même des *Bacchantes.*

***

Le meurtre de Penthée se présente à la fois comme le paroxysme et la liquidation d'une crise provoquée par le dieu lui-même, comme une « vengeance » suscitée par l'incroyance des Thébains et surtout de sa propre famille. Après avoir causé la mort de Penthée, le dieu chasse de la ville les restes de cette famille. La paix et l'ordre peu-

vent revenir dans une Thèbes qui rendra, désormais, à la nouvelle divinité, le culte qu'elle réclame.

Le meurtre apparaît à la fois comme le fruit d'une action divine et d'un déchaînement spontané. L'action divine s'inscrit dans le cadre du sacrifice déjà ritualisé. C'est le dieu lui-même qui joue le rôle du sacrificateur; il prépare la future victime; le sacrifice agréé par lui ne fait qu'un avec la vengeance qui va enfin l'apaiser. Sous prétexte de lui arranger sa chevelure et son costume, Dionysos touche rituellement Penthée à la tête, à la taille et aux pieds. Le meurtre lui-même se déroule conformément aux usages dionysiaques; on reconnaît en lui le *sparagmos* dont les traits distinctifs sont identiques à ceux de plusieurs sacrifices déjà évoqués plus haut :

1) Toutes les Bacchantes participent à l'immolation. Nous retrouvons ici l'exigence d'unanimité qui joue un grand rôle dans de nombreux rituels.

2) Aucune arme n'est utilisée; c'est à mains nues que la victime est déchirée. Là encore, le *sparagmos* n'est pas seul de son espèce. Nous avons déjà vu deux exemples de ruées collectives et sans armes, l'une dans le sacrifice Dinka et l'autre, au cours de l'*Incwala* swazi, dans l'immolation d'une vache substituée au roi. On pourrait citer un grand nombre de cas analogues. La thèse d'un Rudolf Otto, selon laquelle le dionysiaque grec constitue quelque chose d'absolument singulier, n'a pas le moindre fondement. Il n'y a pas de trait du mythe et du culte de Dionysos pour lesquels on ne trouverait de nombreux répondants dans les sociétés primitives.

L'adaptation tragique, parce qu'elle fait reparaître la spontanéité derrière la préméditation rituelle, même si elle ne se défait pas complètement de celle-ci, nous permet de toucher du doigt ou presque le rapport véritable entre le rite et une scène originelle nullement imaginaire et partiellement restituée par Euripide. Le dépècement de la victime vivante par les assistants unanimes et désarmés révèle ici sa signification véritable. Même si nous n'avions pas le texte tragique qui représente la scène originelle, nous pourrions l'imaginer. Il ne peut pas s'agir ici d'une exécution organisée. Tout nous suggère une foule aux intentions d'abord pacifiques, une masse désorganisée que des raisons inconnues, et dont

la connaissance n'est pas vraiment nécessaire, portent à un degré extrême d'hystérie collective. Cette foule finit par se précipiter sur un individu que rien d'essentiel ne désigne à la vindicte de tous mais qui n'en polarise pas moins, en très peu de temps, tous les soupçons, l'angoisse et la terreur de ses compagnons. Sa mort violente procure à la foule l'exutoire dont elle a besoin pour retrouver le calme [1].

Le *sparagmos* rituel répète et imite avec une exactitude scrupuleuse la scène de lynchage qui met fin à l'agitation et au désordre. La communauté veut s'approprier les gestes qui apportent le salut. C'est donc la spontanéité absolue, paradoxalement, que le rite s'efforce de fixer. Ici comme ailleurs, la tragédie se situe dans un lieu intermédiaire et ambigu, entre le rituel et le modèle spontané que ce rituel s'efforce de reproduire. Dans la perspective de la religion déjà faite, c'est Dionysos qui envoie Penthée à la mort. Le dieu est le maître du jeu; il prépare de longue main le premier sacrifice, son sacrifice à lui, le plus terrible et le plus efficace de tous, celui qui libère vraiment la communauté déchirée. Dans la perspective de la religion en train de se faire, la mise à mort de Penthée est une résolution spontanée que personne ne pouvait prévoir ni organiser.

La violence collective paraît entièrement révélée mais l'essentiel demeure dissimulé qui est le choix arbitraire de la victime et la substitution sacrificielle qui reconstitue l'unité. L'expulsion proprement dite demeure en retrait et elle conserve son efficacité puisque c'est elle qui structure sa propre représentation sous la forme du sacrifice institué. Dans la perspective de la crise sacrificielle, les rapports entre les *doubles*, Dionysos et Penthée, sont réciproques, à double sens. Il n'y a pas plus de raisons pour que ce soit Dionysos, plutôt que Penthée, qui sacrifie son compagnon. Dans la perspective de la religion déjà faite, par contre, même si la réciprocité demeure sous-jacente, si le sacrificateur et sa victime demeurent des *doubles*, au moins sous un certain rapport, sous un autre rapport, et plus essentiel, cette même

1. Sur la foule comme effacement des différences aucun livre n'est plus suggestif que *Masse et puissance*, d'Elias Canetti (Gallimard).

réciprocité est abolie; le *sens* du sacrifice ne risque pas de s'inverser, il est fixé une fois pour toutes; l'expulsion a toujours *déjà* eu lieu.

Pour comprendre le rite, il faut le rapporter à autre chose qu'à des motivations psychiques conscientes ou inconscientes. En dépit des apparences, il n'a rien à voir avec un sadisme gratuit; il n'est pas orienté vers la violence mais vers l'ordre et la tranquillité. Le seul type de violence qu'il cherche à reproduire est celui qui chasse la violence. Rien n'est plus naïf, au fond, ni plus stérile que le genre de spéculations auxquelles le psychologisme moderne se croit autorisé par le caractère atroce d'un rite comme le *sparagmos*.

Les Bacchantes confirment en tous points la définition du sacrifice donnée plus haut. Et nous pressentons déjà que l'ensemble de la thèse qui fait remonter le mythe et le rituel à l'unanimité fondatrice va recevoir dans la tragédie d'Euripide et dans le culte de Dionysos une confirmation éclatante.

***

Le lecteur non prévenu, celui qui n'aborde pas *les Bacchantes* dans l'esprit de Nietzsche et de Rudolf Otto, est toujours frappé par le caractère odieux de Dionysos. Tout au long de l'action tragique le dieu erre à travers la cité, semant la violence sur son passage, provoquant le crime avec l'art d'un séducteur diabolique. Seul le donquichottisme masochiste d'un monde aussi protégé de la violence essentielle que l'est encore le nôtre, a pu trouver quelque chose de délectable dans le Dionysos des *Bacchantes*. Euripide est de toute évidence étranger à ces illusions qui seraient tout à fait comiques si elles étaient moins inquiétantes.

Le dieu n'a pas d'essence propre en dehors de la violence. Il n'est pas un de ses attributs qui ne se rattache directement à elle. Si Dionysos est associé à l'inspiration prophétique, de même que l'Apollon de Delphes et du mythe d'Œdipe, c'est parce que l'inspiration prophétique relève de la crise sacrificielle. S'il apparaît comme la divinité de la vigne et du vin c'est sans doute par un adoucissement du sens originel qui faisait de lui le dieu

d'une ivresse plus redoutable, la fureur homicide. Il n'y a rien dans la tradition dionysiaque ancienne qui se rapporte à la culture de la vigne ou à la fabrication du vin [1]. La seule épiphanie majeure du dieu, avant la conclusion, se confond avec les conséquences les plus catastrophiques de la crise sacrificielle, signifiées par la destruction du palais de Penthée :

Chœur. — Séisme divin, fais trembler la terre.
Dionysos. — A l'instant le palais de Penthée s'ébranle et va tomber!
Dionysos est là. Adorez-le!
Chœur. — Nous l'adorons!
Ha! Voyez se disjoindre ces frises de marbre!
Bromios sous ce toit va pousser son cri triomphant!
Dionysos. — Du feu divin allume la torche,
Fais brûler la maison de Penthée!
Chœur. — Ha! Ha! regarde, regarde!
Autour du saint tombeau de Sémelé,
La flamme qu'y laissa le fulgurant éclair!
Tremblez et tombez à terre, Ménades!
Oui, tombez, notre seigneur renverse ce palais!
Il est le fils de Zeus!

Si Dionysos incarne la violence la plus abominable, on peut juger surprenant et même scandaleux qu'il constitue un objet de vénération aussi bien que de terreur. La naïveté n'est pas du côté de ceux qui s'interrogent à ce sujet mais du côté de ceux qui ne s'interrogent pas.

Si on regarde d'un peu près le type spécifique de violence auquel est associé le dieu, un tableau d'ensemble se dessine et il correspond très exactement aux conclusions qu'appelle le meurtre de Penthée appréhendé dans ses rapports avec le sacrifice dionysiaque. Sous le nom de *Bromios*, le Bruyant, le Frémissant, Dionysos préside à force désastres qui n'ont guère de rapport avec les orages et les tremblements de terre chers aux mythologues de l'autre siècle mais qui réclament toujours, semble-t-il, la présence d'une foule que la crainte irrai-

1. Cf. H. Jeanmaire, *Dionysos* (Payot, 1951), p. 23.

sonnée incite à des actes extraordinaires, quasi surnaturels. Tirésias définit en Dionysos le dieu des mouvements paniques, des terreurs collectives qui frappent à l'improviste :

Des soldats sous les armes et rangés en bataille
sont égarés par la panique sans que la lance les ait [touchés.
C'est de Dionysos que leur vient ce délire.

Si on rapproche ces indices de tous ceux que nous avons déjà accumulés, et de toute la masse de preuves qui nous vient des autres rites, aucun doute n'est possible : *Dionysos est le dieu du lynchage réussi*. Dès lors il est facile de comprendre pourquoi il y a un dieu et pourquoi ce dieu est adoré. La légitimité du dieu se reconnaît non pas au fait qu'il trouble la paix mais qu'il restaure lui-même la paix qu'il a troublée, ce qui le justifie *a posteriori* de l'avoir troublée, l'action divine se muant en colère légitime contre une *hubris* blasphématoire dont rien, jusqu'à l'unanimité fondatrice, ne le différencie.

L'analyse proprement textuelle confirme les hypothèses qui font du culte dionysiaque la conséquence de grands ébranlements politiques et sociaux. Derrière un ouvrage comme celui d'Erwin Rohde, il y a une intuition incomplète mais profonde de la réalité. Les arguments historiques invoqués par ceux qui soutiennent ce genre de thèse sont assurément discutables mais ceux de leurs adversaires ne le sont pas moins. En l'absence de documents nouveaux, la méthode historique traditionnelle ne peut guère que piétiner. Seule l'analyse comparée des textes et des grands phénomènes religieux — d'ailleurs présente chez Rohde mais sous une forme encore trop limitée — peut faire avancer notre connaissance [1].

1. E. Rohde, *Psyche, Seelencult und Unterblichkeitsglaube der Griechen*, 1893. Dans son remarquable *Dionysos, Histoire du culte de Bacchus* (Payot, 1970), H. Jeanmaire critique la thèse sociologique. Je vois mal en quoi sa propre thèse, qui insiste sur les aspects extatiques et sur les phénomènes de possession, serait incompatible avec les grandes lignes d'une pensée comme celle de Rohde.

Derrière un mythe comme celui des *Bacchantes*, et en dehors de tout contenu historique déterminé, on peut deviner et il faut postuler la flambée soudaine de la violence et la menace terrible qu'elle constitue pour la survie de la communauté. La menace va finir par s'éloigner, aussi rapidement qu'elle s'est présentée, grâce à un lynchage qui réconcilie tout le monde parce que tout le monde y participe. La métamorphose des citoyens paisibles en bêtes furieuses est trop atroce et passagère pour que la communauté accepte de s'y reconnaître, pour qu'elle accueille comme sien l'étrange et terrible visage d'ailleurs à peine entrevu. Dès qu'elle s'est apaisée, d'une manière miraculeuse, la tempête va apparaître comme la visitation divine par excellence. Jaloux de se voir inconnu ou méconnu, un dieu a signifié son déplaisir aux hommes de façon vraiment divine. Ayant agréé la dernière victime, la seule qu'il ait vraiment choisie, dans laquelle il s'est peut-être incarné, il se retire silencieusement, aussi favorable dans son éloignement qu'il fut terrible dans sa proximité.

Le religieux est donc loin d'être « inutile ». Il déshumanise la violence, il soustrait à l'homme *sa* violence afin de l'en protéger, faisant d'elle une menace transcendante et toujours présente qui exige d'être apaisée par des rites appropriés ainsi que par une conduite modeste et prudente. Le religieux libère vraiment l'humanité car il délivre les hommes des soupçons qui les empoisonneraient s'ils se remémoraient la crise telle qu'elle s'est réellement déroulée.

Penser religieusement, c'est penser le destin de la cité en fonction de cette violence qui maîtrise l'homme d'autant plus implacablement que l'homme se croit plus à même de la maîtriser. C'est donc penser cette violence comme surhumaine, pour la tenir à distance, pour renoncer à elle. Quand l'adoration terrifiée faiblit, quand les différences commencent à s'effacer, les sacrifices rituels perdent leur efficacité : ils ne sont plus agréés. Chacun prétend redresser lui-même la situation mais personne n'y parvient : le dépérissement même de la transcendance fait qu'il n'y a plus la moindre différence entre le désir de sauver la cité et l'ambition la plus démesurée, entre la piété la plus sincère et le désir de se diviniser.

Chacun voit dans l'entreprise rivale le fruit d'un désir sacrilège. C'est à ce moment là que toute différence s'efface entre Dionysos et Penthée. Les hommes se querellent au sujet des dieux et leur scepticisme ne fait qu'un avec une nouvelle crise sacrificielle qui apparaîtra, rétrospectivement, à la lumière d'une nouvelle violence unanime, comme une nouvelle visitation et une nouvelle vengeance de la divinité.

Les hommes ne pourraient pas poser leur violence hors d'eux-mêmes, en une entité séparée, souveraine et rédemptrice, s'il n'y avait pas de victime émissaire, si la violence elle-même, en quelque sorte, ne leur ménageait pas un répit qui est aussi un nouveau départ, l'amorce d'un cycle rituel après le cycle de la violence. Pour que la violence finisse par se taire, pour qu'il y ait un dernier mot de la violence et qu'il passe pour divin, il faut que le secret de son efficacité demeure inviolé, il faut que le mécanisme de l'unanimité soit toujours ignoré. Le religieux protège les hommes tant que son fondement ultime n'est pas dévoilé. A débusquer le monstre de son ultime repaire, on risque de le déchaîner à tout jamais. A dissiper leur ignorance, on risque d'exposer les hommes à un péril accru, on les prive d'une protection qui ne fait qu'un avec la méconnaissance, on fait sauter le seul frein dont la violence humaine soit pourvue. La crise sacrificielle, en effet, ne fait qu'un avec un savoir qui grandit à mesure que la violence réciproque s'exaspère mais qui ne débouche jamais sur la vérité entière; c'est cette vérité de la violence, avec la violence elle-même, que l'expulsion finit toujours par rejeter dans « l'au-delà ». Du fait même qu'elle défait les significations mythiques, l'œuvre tragique ouvre sous les pas du poète un abîme devant lequel il finit toujours par reculer. L'*hubris* qui le tente est plus dangereuse que celle de tous ses personnages; elle porte sur un savoir qui, dans le contexte de toute religion antique ou primitive, ainsi que de toute pensée philosophique et moderne, ne peut être pressenti sinon appréhendé que comme infiniment destructeur. Il y a donc là un interdit sous le régime duquel nous nous trouvons nous-mêmes et que la pensée moderne est loin d'avoir violé. Le fait qu'il soit presque ouvertement désigné par Euripide montre

que l'interdit, dans cette œuvre tragique, est soumis à un ébranlement exceptionnel :

> Que jamais nos pensées n'imaginent
> rien qui soit supérieur aux lois!
> Que coûte-t-il de reconnaître
> que le divin a la force en partage?
> Ce qui de tout temps fut reconnu vrai
> tient sa force de la nature.

*
* *

Dans le cas de Dionysos comme dans celui d'Œdipe, l'élaboration mythique, l'élément transfigurateur se ramène à la réorganisation de certaines données qui appartiennent réellement aux phénomènes collectifs situés derrière le mythe et qui n'auraient rien de mythique s'ils étaient tous également répartis entre tous les participants, si la réciprocité de la violence était respectée. Dans un cas comme dans l'autre, la réciprocité perdue fait place à la différence et la différence essentielle sépare désormais le dieu, ou le héros mythique, qui polarise toute la violence, de la communauté qui ne retient de sa participation à la crise — en dehors d'une violence purement rituelle et sacrificielle — que la contagion passive — et c'est la peste du mythe d'Œdipe — ou la non-différence fraternelle — et c'est la bacchanale de Dionysos.

Tous les éléments qui entrent dans la composition du mythe sont empruntés à la réalité de la crise; rien n'est ajouté, rien n'est retranché; aucune manipulation consciente n'intervient. L'élaboration mythique est un processus non conscient fondé sur la victime émissaire et dont la vérité de la violence fait les frais; cette vérité n'est pas « refoulée » mais détachée de l'homme et divinisée.

L'inspiration tragique dissout les différences fictives dans la violence réciproque; elle démystifie la double illusion d'une divinité violente et d'une communauté innocente. La mixité des chœurs aux fêtes de Dionysos et la permission temporairement accordée aux femmes de boire du vin révèlent une ivresse bien plus terrible.

L'inspiration tragique « démystifie » la bacchanale; elle détruit, par conséquent, la base de méconnaissance sur laquelle s'appuie le meilleur du rite. Le rite n'est pas orienté vers la violence mais vers la paix. La démystification tragique fait apparaître la bacchanale comme pure frénésie, abandon à la violence. La démystification tragique est elle-même violente puisqu'elle affaiblit forcément les rites ou contribue à les faire « mal tourner »; loin d'œuvrer dans le sens de la paix et de la raison universelle, comme se l'imagine un monde aveugle au rôle de la violence dans les sociétés humaines, la démystification antireligieuse est aussi ambiguë que la religion elle-même; si elle combat un certain type de violence, c'est toujours pour en nourrir un autre, sans doute plus terrible. A la différence des modernes, Euripide pressent cette ambiguïté; c'est pourquoi il n'avance jamais dans une direction sans revenir ensuite sur ses pas et se porter vers l'autre; il oscille entre « l'audace » et la « timidité ». C'est ainsi qu'il apparaît tantôt comme le défenseur, tantôt comme le dénonciateur de la bacchanale. Dans les descriptions statiques du début, dans les exhortations des deux vieillards en faveur de Dionysos, la bacchanale est présentée sous un jour favorable. Euripide paraît soucieux de défendre le culte contre ceux qui associent la non-différence dionysiaque à la promiscuité et à la violence. Les Bacchantes sont décrites comme des modèles de décence et de douceur. Les soupçons dont le culte du dieu fait l'objet sont rejetés avec indignation.

Ces protestations sont fort étranges car elles sont aussitôt démenties par les événements. Comme le remarque Mme Marie Delcourt-Curvers dans son introduction à la pièce, on se demande « quelle signification le poète a entendu donner aux déchaînements d'Agavé et de ses compagnes, d'abord innocents jusqu'à en être un peu ridicules, puis inquiétants, et enfin meurtriers. Si bien qu'après avoir mis en doute qu'il y ait un *problème* des *Bacchantes,* on se sent repris par lui, et incapable de le résoudre ».

Même s'il vient de la violence et s'il reste imprégné de violence, le rite est tourné vers la paix; il n'y a que lui, en fait, qui s'emploie activement à promouvoir l'harmonie entre les membres de la communauté. Euripide voudrait sauver le rite du naufrage où la crise sacrificielle et l'inspiration tragique entraînent toutes les valeurs religieuses. Mais cet effort est d'avance condamné; l'inspiration tragique est plus forte que les intentions formelles du poète; une fois que le sacrificiel et le non-sacrificiel sont mélangés — les deux gouttes du sang de la Gorgone — aucune volonté humaine n'est capable de les séparer.

Il n'y aurait pas de « problème des *Bacchantes* » si Euripide accédait pleinement à l'origine violente, au jeu complet de la violence, à l'unanimité fondatrice préservée par le rite, perdue dans la réciprocité violente, retrouvée dans le mécanisme de la victime émissaire. Il nous montrerait alors que le bon et le mauvais côté de la bacchanale correspondent aux deux versants qui s'étendent de part et d'autre de la violence fondatrice. Ce sont les mêmes êtres qui sont capables de s'entre-déchirer dans la crise sacrificielle et de vivre, après comme avant, dans l'harmonie relative de l'ordre rituel.

Il n'y aurait pas, non plus, de problème des *Bacchantes* si Euripide pouvait épouser la perspective de la religion primitive, revenir franchement au sacré, arracher leur violence aux hommes et la diviniser complètement. Il n'y aurait pas, une fois de plus, de problème des *Bacchantes* si Euripide pouvait stabiliser sa pensée sur un des paliers intermédiaires entre ces deux solutions extrêmes, entre le schème religieux qui transfère à la divinité le jeu entier de la violence, et la vérité entière qui restituerait à tous les hommes ce même jeu.

Dans ce système intermédiaire, qui est le nôtre, l'opposition entre la division violente et l'harmonie pacifique, la différence qui devrait s'étaler dans le temps, dans l'ordre diachronique, se voit transmuée en différence synchronique. On entre dans l'univers des « bons » et des « méchants », le seul qui nous soit vraiment familier.

On peut noter que ce schème est esquissé dans *les Bacchantes* ou tout au moins que tous les éléments nécessaires à son développement sont en place, dans l'idée d'une « révolte impie » contre le dieu, dans le dédoublement du cortège divin en bacchanale agréée, celle des Ménades lydiennes, et en bacchanale non

agréée, celle des femmes de Thèbes. Au sein de l'action tragique, cependant, toute distinction s'efface, on l'a vu, entre un « bon » et un « mauvais » enthousiasme dionysiaque, entre une « possession » qui serait la récompense des fidèles et une « possession » qui serait la punition des méchants. Le partage manichéen des bons et des méchants n'est pas plus tôt esquissé qu'il s'effondre.

Ce partage, il faut le noter, ne fait qu'un avec la chasse à la victime émissaire qui se poursuit dans le champ culturel et idéologique longtemps après avoir cessé sur les pentes du Cithéron.

Résoudre « le problème des *Bacchantes* », ce serait trouver un système de différenciation qui ne se désintégrerait pas sous le regard et qui permettrait d'affirmer la cohérence de la pièce, littéraire, psychologique, morale, etc. Un tel système reposerait, une fois de plus, sur une violence *arbitraire*. L'élément fondateur, dans *les Bacchantes*, n'est pas exhumé mais il est fortement ébranlé. Ce n'est pas la « psychologie » d'Euripide qui constitue le déterminant ultime des incohérences de la tragédie, de ses oscillations entre l' « audace » et la « timidité », c'est l'ébranlement dont nous parlons, c'est la vérité de la violence, qu'Euripide ne veut pas, ne peut pas appréhender mais qui reste trop proche pour ne pas affoler toutes les différences, pour ne pas multiplier les possibilités de sens en leur interdisant de se fixer.

La tragédie ne parvient à trouver son équilibre nulle part, elle n'a pas de lieu où elle puisse s'installer. De là son incohérence féconde, face à la cohérence stérile de tant de schèmes intellectuels et esthétiques irréprochables. Il ne faut donc pas essayer de « résoudre » le problème des *Bacchantes*, pas plus qu'il ne faut essayer de résoudre l'opposition entre la symétrie de l'action tragique et la dissymétrie du message mythique dans *Œdipe roi*. Il s'agit au fond d'un seul et même problème. Au lieu de ramener la tragédie à notre petite cohérence médiocre et sans intérêt, il faut peser sur la faille logique qu'elle accuse pour pénétrer enfin à l'intérieur du mythe et découvrir comment il est constitué. Il faut élargir le problème des *Bacchantes* aux dimensions de toute culture, religieuse et non religieuse, primitive et

occidentale; le problème est celui de l'origine violente, jamais repérée, aujourd'hui repérable dans la désintégration rapide des dernières pratiques sacrificielles de la culture occidentale.



Il faut encore s'interroger sur la prépondérance des femmes dans le culte de Dionysos. Sans revenir aucunement sur ce qu'on vient de dire on peut se demander si l'attribution aux femmes du meurtre de Penthée, et la rage homicide qui caractérise l'élément féminin tout au long de la bacchanale originelle, c'est-à-dire de la crise sacrificielle, ne sont pas tout aussi menteuses que la bacchanale pastorale et idyllique qui précède, que les excursions champêtres sur le mont Cithéron.

Les deux protagonistes sont du sexe masculin mais derrière eux, il n'y a plus que des femmes et des vieillards. La furie homicide est bien réelle, dans la crise, mais elle devrait se propager à la communauté entière; la violence de tous contre la victime émissaire ne saurait être celle des femmes exclusivement. Il y a lieu de se demander si la prépondérance des femmes ne constitue pas un déplacement mythique secondaire, une soustraction de leur violence non pas aux hommes en général, cette fois, mais aux adultes du sexe masculin, c'est-à-dire à ceux qui ont le plus besoin de se délivrer du souvenir de la crise car ils en sont, de toute évidence, les principaux, sinon même les uniques responsables. Ce sont eux, d'autre part, et eux seuls qui risquent de faire retomber la communauté dans la violence réciproque.

On peut donc postuler une substitution mythique du sexe féminin au sexe masculin sous le rapport de la violence. Cela ne veut pas dire que l'établissement des femmes sur le mont Cithéron soit purement et simplement inventé. Le mythe n'invente rien mais le sens véritable de cette migration collective des femmes, accompagnées de leurs enfants, et peut-être des vieillards, pourrait bien être trahi aussi bien par la démystification tragique que par l'idéalisation pastorale. La sortie en masse de la cité nous est présentée comme motivée par une inspiration divine, par un enthousiasme

dionysiaque. Cette sortie est liée à la crise mais elle n'a sans doute rien à voir ni avec une procession triomphale ni avec une charge irrésistible. Ce qu'il faut imaginer ici c'est la fuite éperdue de tous les êtres que leur âge ou leur sexe empêche de porter les armes; les plus faibles laissent le champ aux plus forts qui répandent la terreur à l'intérieur de la communauté.

Certains renseignements fournis par l'observation ethnologique montrent que la présente hypothèse n'a rien d'invraisemblable. Dans *Yanomamö, The Fierce People* (1968), N. A. Chagnon décrit une *fête* qui réunissait plusieurs communautés étroitement apparentées les unes aux autres. Au programme des réjouissances figurait une série de duels, en principe amicaux et traditionnels dans ces parages, à grands coups de poing dans la poitrine. Au moment où la défaite imminente d'une des deux équipes rendait probable une escalade meurtrière, « les femmes et les enfants, comprenant la gravité de la situation, se groupèrent en pleurant dans les coins les plus reculés des maisons, près des sorties qui conduisent hors du village ». Quelques instants plus tard, tandis que les guerriers des deux camps, toujours *à l'intérieur du village*, se préparaient au combat et armaient leurs arcs de flèches au curare, les femmes et les enfants s'enfuirent dans la jungle en poussant des cris perçants et des gémissements [1].

Sur le rôle des femmes en général dans le religieux et l'ordre culturel, ou plutôt sur leur absence de rôle, rien n'est plus révélateur, peut-être, que le plan de certains villages sud-américains, ceux des Bororo, par exemple [2]. Le village a la forme d'un cercle presque parfait, diversement partagé par les subdivisions sociales en moitiés, sections, etc. Au centre il y a la maison des hommes; les femmes n'y pénètrent jamais. Le jeu culturel et religieux se ramène à un système complexe d'allées et venues exclusivement réservé aux hommes et qui a la maison centrale pour carrefour universel. Les femmes habitent dans les maisons du pourtour et elles n'en bougent jamais. Cette immobilité des femmes appartient au genre de facteurs qui firent croire, jadis,

1. P. 116.
2. Cf. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (1955), chap. XXII.

à l'existence d'un « matriarcat ». Elle ne signifie nullement la puissance supérieure des femmes, elle révèle en elles des spectatrices plus ou moins passives d'une tragi-comédie à laquelle elles ne participent presque jamais. L'élégante danse rituelle des périodes d'ordre et de tranquillité doit se ramener à un ensemble de mesures destinées à éviter les rencontres violentes qui se produisent dans les périodes de désordre quand l'ensemble du système se détraque. Le plan du village bororo concrétise la tendance centrifuge des êtres les plus faibles, les femmes, quand le centre s'est transformé en champ clos pour la violence masculine; cette tendance est universelle; c'est elle que Chagnon a observée, en acte, au cours de la fête « Yanomamö », c'est elle qui se laisse deviner derrière les invraisemblances du mythe de Dionysos.

Le cercle immobile des femmes, dans les maisons de la périphérie, fait irrésistiblement songer aux attroupements qui se forment dans un lieu public, dès qu'il y a *quelque chose à voir*, généralement une bagarre. Le désir de ne rien perdre du spectacle tout en se tenant à une distance respectueuse des coups qui vont peut-être voler amène forcément les spectateurs à se ranger en cercle autour de la scène qui éveille leur curiosité. La psychanalyse nous dira, et c'est bien vrai, que la maison des hommes est plantée comme un phallus dans le cercle féminin. Mais la psychanalyse ne peut pas accéder au pourquoi et au comment de cet état de choses. Audelà du symbolisme sexuel, il y a la violence qui en met en place les éléments et qui, littéralement, s'*écrit* elle-même, comme ordre culturel d'abord, comme sexualité ensuite, située derrière cet ordre, et enfin directement comme violence, située derrière toutes les significations possibles et indéchiffrable elle-même aussi longtemps qu'une signification quelconque nous la masque.

Nous revenons à Dionysos et nous répétons que la présence des femmes hors de la cité pourrait bien dissimuler un événement *réel* de la crise originelle, transfiguré par une élaboration mythique analogue mais distincte de celle que nous avons déjà analysée. On peut supposer un transfert de la violence, parallèle à celui qui engendre le dieu mais moins important, un glisse-

ment secondaire. Il doit s'agir là d'une élaboration mythique précoce, remontant à une époque où le divin n'a pas encore épongé les aspects les plus violents et les plus déplaisants de la crise sacrificielle. Les comportements caractéristiques de la crise ne sont pas encore assez brouillés pour que les hommes acceptent de les assumer.

Le déplacement d'un dionysiaque encore très suspect vers le sexe féminin est inséparable d'un thème qui joue un rôle de premier plan dans *les Bacchantes,* celui de la différence sexuelle perdue. Parmi les effets de la crise sacrificielle il y a, on l'a vu, une certaine féminisation des hommes ainsi qu'une certaine virilisation des femmes. A l'idée que les hommes se conduisent comme des femmes et les femmes comme des hommes se substitue, en somme, l'idée que l'inquiétant remue-ménage dionysiaque est presque exclusivement une affaire de femmes. L'effacement de la différence sexuelle, comme de toutes les autres différences d'ailleurs, est un phénomène réciproque et c'est aux dépens de la réciprocité, comme toujours, que la signification mythique est engendrée. Les différences perdues dans la crise font l'objet d'une redistribution mythique. Les éléments symétriques se réorganisent sous une forme non symétrique et en particulier sous la forme, rassurante pour la dignité et l'autorité masculine, d'un quasi-monopole féminin sur le vertige dionysiaque.

Ici encore, la tragédie restitue la réciprocité perdue mais de façon partielle seulement; elle ne va pas jusqu'à mettre en cause la prédominance féminine dans l'origine dionysiaque. Et si la différence sexuelle perdue facilite le glissement de la violence vers la femme, elle ne peut pas l'expliquer entièrement. De même que l'animal et l'enfant mais à un moindre degré, la femme, à cause de sa faiblesse et de sa marginalité relative peut jouer un rôle sacrificiel. C'est bien pourquoi elle peut faire l'objet d'une sacralisation partielle, à la fois désirée et repoussée, méprisée et installée sur un « piédestal ». Une lecture de la mythologie grecque et de la tragédie, en particulier d'Euripide, attentive aux inversions possibles des sexes, révélerait, sans doute, des choses étonnantes.

VI

DU DÉSIR MIMÉTIQUE AU DOUBLE MONSTRUEUX

La visitation divine ne fait qu'un, dans *les Bacchantes,* avec la perte de l'unanimité fondatrice et le glissement dans la violence réciproque. La transcendance ne peut redescendre parmi les hommes qu'en retombant à l'immanence, en se métamorphosant en une séduction proprement *immonde.* La violence (réciproque) détruit tout ce que la violence (unanime) avait édifié. Tandis que meurent les institutions et les interdits qui reposaient sur l'unanimité fondatrice, la violence souveraine erre parmi les hommes mais personne ne parvient à mettre durablement la main sur elle. Toujours prêt, en apparence, à se prostituer aux uns et aux autres, le dieu finit toujours par se dérober, semant les ruines derrière lui. Tous ceux qui veulent le posséder finissent par s'entre-tuer.

Dans *Œdipe roi,* le conflit tragique porte encore ou semble porter sur des objets déterminés, sur le trône de Thèbes, sur la reine qui est aussi la mère et l'épouse. Dans *les Bacchantes,* Dionysos et Penthée ne se disputent rien de concret. La rivalité porte sur la divinité elle-même mais derrière la divinité, il n'y a que la violence. Rivaliser pour la divinité, c'est rivaliser *pour rien* : la divinité n'a de réalité que transcendante, une fois c'est-à-dire, que la violence est expulsée, une fois qu'elle a définitivement échappé à tous les hommes. La rivalité hystérique n'engendre pas directement la divinité : la genèse du dieu s'effectue par l'intermédiaire de la violence unanime. Dans la mesure où la divinité

est réelle, elle n'est pas un enjeu. Dans la mesure où on la prend pour un enjeu, cet enjeu est un leurre qui finira par échapper à tous les hommes sans exception.

C'est bien à ce leurre que s'attachent, en dernière analyse, tous les protagonistes tragiques. Tant qu'un individu quelconque cherche à incarner cette violence, il suscite des rivaux et la violence demeure réciproque. Il n'y a que des coups à recevoir et à donner. C'est bien ce que constate le chœur qui entend ne pas se laisser impliquer dans le conflit tragique.

Il faut donc se garder d'interpréter ce conflit à partir de ses objets, si précieuse que nous paraisse leur valeur intrinsèque, celle du trône, par exemple, ou celle de la reine. *Les Bacchantes* nous montrent qu'il convient d'inverser l'ordre habituel des phénomènes dans l'interprétation de la rivalité tragique. Il y a d'abord l'objet, pense-t-on, ensuite les désirs qui convergent indépendamment sur cet objet, et enfin la violence, conséquence fortuite, accidentelle, de cette convergence. A mesure qu'on avance dans la crise sacrificielle, la violence devient de plus en plus manifeste : ce n'est plus la valeur intrinsèque de l'objet qui provoque le conflit, en excitant des convoitises rivales, c'est la violence elle-même qui valorise les objets, qui invente des prétextes pour mieux se déchaîner. C'est elle, désormais, qui mène le jeu; elle est la divinité que tous s'efforcent de maîtriser mais qui se joue de tous successivement, le Dionysos des Bacchantes.

A la lumière de cette révélation, même les stades précoces de la crise sacrificielle se révèlent déjà secrètement dominés par la violence. Certains thèmes d'*Œdipe roi*, par exemple, moins explicites que *les Bacchantes* sous le rapport de la violence, acquièrent une signification plus radicale dans la perspective qu'appelle la seconde tragédie. Dans la rencontre d'Œdipe et de Laïos au carrefour, il n'y a d'abord ni père ni roi; il n'y a que le geste menaçant d'un inconnu qui barre son chemin au héros, il y a ensuite le désir de frapper, le désir qui frappe cet inconnu et qui se dirige, aussitôt, vers le trône et l'épouse, c'est-à-dire vers les objets qui appartiennent au violent. Il y a, enfin, l'identification du violent comme père et roi. C'est la violence, en d'autres

termes, qui valorise les objets du violent. Ce n'est pas parce que Laïos est père qu'il est violent, c'est parce qu'il est violent qu'il passe pour le père et pour le roi. N'est-ce pas cela que veut dire Héraclite quand il affirme : *La violence est père et roi de tout?*

Rien n'est plus banal, en un sens, que cette primauté de la violence dans le désir. Quand il nous est donné de l'observer, nous la nommons sadisme, masochisme, etc. Nous y voyons un phénomène pathologique, une déviation par rapport à une norme étrangère à la violence, nous croyons qu'il existe un désir normal et naturel, un désir non violent dont la plupart des hommes ne s'éloignent jamais beaucoup.

Si la crise sacrificielle est un phénomène universel, on peut affirmer que ces vues sont erronées. Au paroxysme de cette crise, la violence est à la fois l'instrument, l'objet et le sujet universel de tous les désirs. C'est bien pourquoi toute existence sociale serait impossible s'il n'y avait pas de victime émissaire, si, au-delà d'un certain paroxysme, la violence ne se résolvait pas en ordre culturel. Au cercle vicieux de la violence réciproque, totalement destructrice, se substitue alors le cercle vicieux de la violence rituelle, créatrice et protectrice.

Le fait que, dans la crise sacrificielle, le désir n'ait plus d'autre objet que la violence, et que, d'une manière ou d'une autre, la violence soit toujours mêlée au désir, ce fait énigmatique et écrasant ne reçoit aucune lumière supplémentaire, bien au contraire, si nous affirmons que l'homme est la proie d'un « instinct de violence ». On sait aujourd'hui que les animaux sont individuellement pourvus de mécanismes régulateurs qui font que les combats ne vont presque jamais jusqu'à la mort du vaincu. A propos de tels mécanismes qui favorisent la perpétuation de l'espèce, il est légitime, sans doute, d'utiliser le mot instinct. Mais il est absurde, alors, de recourir à ce même mot pour désigner le fait que l'homme, lui, est privé de semblables mécanismes.

L'idée d'un instinct — ou si l'on veut d'une pulsion — qui porterait l'homme vers la violence ou vers la mort — le fameux instinct, ou pulsion, de mort, chez Freud — n'est qu'une position mythique de repli, un

combat d'arrière-garde de l'illusion ancestrale qui pousse les hommes à poser leur violence hors d'eux-mêmes, à en faire un dieu, un destin, ou un *instinct* dont ils ne sont plus responsables et qui les gouverne du dehors. Il s'agit une fois de plus de ne pas regarder en face la violence, de trouver une nouvelle échappatoire, de se procurer, dans des circonstances de plus en plus aléatoires, une solution sacrificielle de rechange.

Dans la crise sacrificielle, il faut renoncer à attacher le désir à tout objet déterminé, si privilégié qu'il paraisse, il faut orienter le désir vers la violence elle-même mais il n'est pas nécessaire, pour autant, de postuler un instinct de mort ou de violence. Une troisième voie s'offre à la recherche. Dans tous les désirs que nous avons observés, il n'y avait pas seulement un objet et un sujet, il y avait un troisième terme, le rival, auquel on pourrait essayer, pour une fois, de donner la primauté. Il ne s'agit pas ici d'identifier prématurément ce rival, de dire avec Freud : c'est le père, ou avec les tragédies : c'est le frère. Il s'agit de définir la position du rival dans le système qu'il forme avec l'objet et le sujet. Le rival désire le même objet que le sujet. Renoncer à la primauté de l'objet et du sujet pour affirmer celle du rival ne peut signifier qu'une chose. La rivalité n'est pas le fruit d'une convergence accidentelle des deux désirs sur le même objet. *Le sujet désire l'objet parce que le rival lui-même le désire.* En désirant tel ou tel objet, le rival le désigne au sujet comme désirable. Le rival est le modèle du sujet, non pas tant sur le plan superficiel des façons d'être, des idées, etc., que sur le plan plus essentiel du désir.

En nous montrant en l'homme un être qui sait parfaitement ce qu'il désire, ou qui, s'il paraît ne pas le savoir, a toujours un « inconscient » qui le sait pour lui, les théoriciens modernes ont peut-être manqué le domaine où l'incertitude humaine est la plus flagrante. Une fois que ses besoins primordiaux sont satisfaits, et parfois même avant, l'homme désire intensément, mais il ne sait pas exactement quoi, car c'est l'être qu'il désire, un être dont il se sent privé et dont quelqu'un d'autre lui paraît pourvu. Le sujet attend de cet *autre* qu'il lui dise ce qu'il faut désirer, pour acquérir cet

être. Si le modèle, déjà doté, semble-t-il, d'un être supérieur désire quelque chose, il ne peut s'agir que d'un objet capable de conférer une plénitude d'être encore plus totale. Ce n'est pas par des paroles, c'est par son propre désir que le modèle désigne au sujet l'objet suprêmement désirable.

Nous revenons à une idée ancienne mais dont les implications sont peut-être méconnues; le désir est essentiellement *mimétique,* il se calque sur un désir modèle; il élit le même objet que ce modèle.

Le mimétisme du désir enfantin est universellement reconnu. Le désir adulte n'est en rien différent, à ceci près que l'adulte, en particulier dans notre contexte culturel, a honte, le plus souvent, de se modeler sur autrui; il a peur de révéler son manque d'être. Il se déclare hautement satisfait de lui-même; il se présente en modèle aux autres; chacun va répétant : « Imitez-moi » afin de dissimuler sa propre imitation.

Deux désirs qui convergent sur le même objet se font mutuellement obstacle. Toute *mimesis* portant sur le désir débouche automatiquement sur le conflit. Les hommes sont toujours partiellement aveugles à cette cause de la rivalité. Le *même,* le *semblable,* dans les rapports humains, évoque une idée d'harmonie : nous avons les mêmes goûts, nous aimons les mêmes choses, nous sommes faits pour nous entendre. Que se passera-t-il si nous avons vraiment les *mêmes désirs?* Seuls quelques grands écrivains se sont intéressés à ce type de rivalité [1]. Chez Freud lui-même, cet ordre de faits n'entre en ligne de compte que de façon indirecte et incomplète. Nous le verrons dans le chapitre suivant.

Par un effet étrange mais explicable du rapport qui les unit, ni le modèle, ni le disciple ne sont disposés à reconnaître qu'ils se vouent l'un l'autre à la rivalité. Même s'il a encouragé l'imitation, le modèle est surpris de la concurrence dont il est l'objet. Le disciple, pense-t-il, l'a trahi; il « marche sur ses brisées ». Le disciple, lui, se croit condamné et humilié. Il pense que son modèle le juge indigne de participer à l'existence supérieure dont il jouit lui-même.

1. Cf. *Mensonge romantique et vérité romanesque,* 1961.

La raison de ce malentendu n'est pas difficile à saisir. Le modèle se juge trop au-dessus du disciple, le disciple se juge trop au-dessous du modèle pour que l'idée d'une rivalité, c'est-à-dire de l'identité des deux désirs, puisse les effleurer l'un et l'autre. Pour parfaire la réciprocité, il convient d'ajouter que le disciple peut servir lui-même de modèle, parfois même à son propre modèle; quant au modèle, si content de lui qu'il paraisse, il joue certainement, ici ou ailleurs, le rôle de disciple. La position du disciple, de toute évidence, est seule essentielle. C'est par elle qu'il faut définir la situation humaine fondamentale.

Même s'il se répand en invectives bruyantes contre le modèle, même s'il dénonce l'injustice et l'absurdité du verdict qui paraît le condamner, le disciple se demande dans l'angoisse si cette condamnation n'est pas justifiée. Il n'a aucun moyen de la réfuter. Loin de sortir diminuée de l'épreuve, l'autorité du modèle a toutes les chances d'en sortir grandie. Le disciple va donc se voir non par ses propres yeux, pas même par les yeux du modèle mais à travers la rivalité incomprise et la fausse image qu'elle lui donne à l'opinion de ce modèle.

Il y a, au niveau du désir, chez l'homme, une tendance mimétique qui vient du plus essentiel de lui-même, souvent reprise et fortifiée par les voix du dehors. L'homme ne peut pas obéir à l'impératif « imite-moi » qui retentit partout, sans se voir renvoyé presque aussitôt à un « ne m'imite pas » inexplicable qui va le plonger dans le désespoir et faire de lui l'esclave d'un bourreau le plus souvent involontaire. Les désirs et les hommes sont ainsi faits qu'ils s'envoient perpétuellement les uns aux autres des signaux contradictoires, chacun d'autant moins conscient de tendre à l'autre un piège qu'il est en train de tomber lui-même dans un piège analogue. Loin d'être réservé à certains cas pathologiques, comme le pensent les psychologues américains qui l'ont mis en relief, le *double bind*, le double impératif contradictoire, ou plutôt le réseau d'impératifs contradictoires dans lesquels les hommes ne cessent de s'enfermer les uns les autres doit nous apparaître comme un phénomène extrêmement banal, le plus banal de tous peut-être et le fondement même de tous les rapports entre les hommes [1].

Les psychologues auxquels nous venons de faire allusion, ont parfaitement raison de penser que là où l'enfant est exposé au *double bind*, ses effets, sur lui, seront particulièrement désastreux. Ici ce sont tous les adultes, à commencer par le père et la mère, ce sont toutes les voix de la culture, dans notre société tout au moins, qui répètent sur tous les tons « imite-nous », « imite-moi », « c'est moi qui détiens le secret de la vraie vie, de l'être véritable... ». Plus l'enfant est attentif à ces paroles séduisantes, plus il est prompt et ardent à suivre les suggestions qui viennent de partout et plus désastreuses seront les conséquences des heurts qui ne vont pas manquer de se produire. L'enfant ne dispose d'aucun repère, d'aucune distance, d'aucune base de jugement qui lui permettrait de récuser l'autorité de ces modèles. Le *Non* qu'ils lui renvoient retentit comme une condamnation terrible. Une véritable excommunication pèse sur lui. Toute l'orientation de ses désirs, c'est-à-dire la sélection future des modèles va en être affectée. C'est sa personnalité définitive qui est en jeu.

Si le désir est libre de se fixer là où il veut, sa nature mimétique va presque toujours l'entraîner dans l'impasse du *double bind*. La libre *mimesis* se jette aveuglément sur l'obstacle d'un désir concurrent; elle engendre son propre échec et cet échec, en retour, va renforcer la tendance mimétique. Il y a là un processus qui se nourrit de lui-même, qui va toujours s'exaspérant et se simplifiant. Chaque fois que le disciple croit trouver l'être devant lui, il s'efforce de l'atteindre en désirant ce que l'autre lui désigne; et il rencontre chaque fois la violence du désir adverse. Par un raccourci à la fois logique et dément, il doit vite se convaincre que la violence elle-même est le signe le plus sûr de l'être qui toujours l'élude. La violence et le désir sont désormais liés l'un à l'autre. Le sujet ne peut pas subir la première sans voir s'éveiller le second. Nous comprenons de mieux en mieux pourquoi, dans *Œdipe roi*, les biens qui

1. Voir, par exemple, Gregory Bateson, Don D. Jackson, Jay Haley and John Weakland, « Toward a Theory of Schizophrenia », in *Interpersonal Dynamics*, Warren G. Bennis *et al.* eds (Dorsey Press, Homewood, Illinois, 1964), pp. 141-161.

symbolisent l'être, le trône et la reine se profilent *derrière* le bras levé de l'inconnu au carrefour. *La violence est père et roi de tout.* Jocaste le confirme en déclarant qu'*Œdipe appartient à qui lui parle quand on lui parle de phobos,* c'est-à-dire de *malheur, de terreur, de désastre, de violence maléfique.* Les oracles de Laïos, de Créon et de Tirésias, toutes les mauvaises nouvelles des messagers successifs relèvent de ce *Logos Phobous* auquel appartiennent tous les personnages du mythe. Et le *Logos Phobous,* en fin de compte, c'est le langage du désir mimétique et de la violence, qui n'a pas besoin de paroles pour se transmettre de l'un à l'autre.

La violence devient le signifiant du désirable absolu, de l'auto-suffisance divine, de la « belle totalité » qui ne paraîtrait plus telle si elle cessait d'être impénétrable et inaccessible. Le sujet adore cette violence et il la hait; il cherche à la maîtriser par la violence; il se mesure avec elle; si par hasard il triomphe d'elle, le prestige dont elle jouit va bientôt se dissiper; il lui faudra chercher ailleurs, une violence plus violente encore, un obstacle vraiment infranchissable.

Ce désir mimétique ne fait qu'un avec la contagion impure; moteur de la crise sacrificielle, il détruirait la communauté entière s'il n'y avait pas la victime émissaire pour l'arrêter et la *mimesis* rituelle pour l'empêcher de se déclencher à nouveau. Nous devinons déjà et nous constaterons formellement plus loin que les règles et interdits de toutes sortes empêchent le désir de flotter au hasard et de se fixer sur le premier modèle venu; en canalisant les énergies vers les formes rituelles et les activités sanctionnées par le rite, l'ordre culturel empêche la convergence des désirs sur un même objet, il protège plus particulièrement l'enfance contre les effets désastreux du *double bind.*

*
* *

J'ai essayé de montrer plus haut, le lecteur s'en souvient, qu'on ne peut rien dire sur les protagonistes de la tragédie qui permette de les différencier les uns des autres. Tout ce qui peut qualifier l'un d'entre eux, sur

le plan « psychologique », sociologique, moral et même religieux, la colère, la tyrannie, l'*hubris*, etc., est également vrai et insuffisant de tous. Si les observateurs ne remarquent jamais que ces qualifications appartiennent également à tous les personnages, c'est un peu, sans doute, parce qu'elles ont toutes un caractère alternatif. La colère, par exemple, ne saurait être permanente; elle vient par accès; elle surgit sur fond de sérénité, elle succède à sa propre absence; c'est pourquoi on la dit toujours soudaine, imprévisible. La tyrannie, elle aussi, se caractérise essentiellement par l'instabilité. En un instant, le premier venu arrive au faîte du pouvoir mais il en dégringole avec la même rapidité pour être remplacé par un de ses adversaires. Il y a toujours un tyran et toujours des opprimés, en somme, mais les rôles alternent. De même, il y a toujours de la colère mais quand un des frères ennemis se déchaîne, l'autre réussit à garder son calme et vice versa.

Tout est alternance, dans la tragédie, mais il y a aussi, toujours active, une tendance invincible de notre esprit à immobiliser l'alternance sur un de ses moments. C'est cette tendance proprement mythique qui fournit les pseudo-déterminations des protagonistes, qui transforme les oppositions tournantes en différences stables.

Le concept d'alternance figure dans la tragédie mais amputé de sa réciprocité. Il devient paradoxalement la détermination, le trait caractéristique d'un personnage particulier. Œdipe, par exemple, se proclame lui-même l'enfant de la Fortune, de la Chance; nous disons aujourd'hui *Destin* pour mieux « individualiser » et solenniser la chose, pour exorciser la réciprocité.

L'appartenance d'Œdipe à *Tukhè,* la Fortune, se traduit par une série de « hauts » et de « bas » : *C'est la Fortune qui fut ma mère et les années qui ont accompagné ma vie m'ont fait tour à tour petit et grand.* Dans les dernières phrases de la pièce, le chœur définit l'existence du héros par ses *revirements,* c'est-à-dire, une fois de plus par une alternance.

Cette définition est exacte, mais elle n'est pas plus exacte d'Œdipe que des autres héros tragiques. Ceci devient évident si, au lieu de se limiter à une seule tragédie, on considère le *corpus* tragique dans son ensem-

ble. On s'aperçoit qu'on ne peut pas définir les héros tragiques les uns par rapport aux autres car ils sont tous appelés à jouer les mêmes rôles successivement. Si Œdipe est oppresseur dans *Œdipe roi* il est opprimé dans *Œdipe à Colone*. Si Créon est opprimé dans *Œdipe roi* il est oppresseur dans *Antigone*. Personne, en somme, n'incarne l'essence de l'oppresseur ou l'essence de l'opprimé; les interprétations idéologiques de notre temps sont la trahison suprême de l'esprit tragique, sa métamorphose pure et simple en drame romantique ou en western américain. Le manichéisme immobile des bons et des méchants, la rigidité d'un ressentiment qui ne veut pas lâcher sa victime quand il la tient s'est entièrement substituée aux oppositions tournantes de la tragédie, à ses *revirements* perpétuels.

Autant l'art tragique se passionne pour le *revirement*, autant il se désintéresse des domaines que celui-ci peut affecter. Dans le cas d'Œdipe, par exemple, l'alternance de la colère et de la sérénité n'entre pas moins en ligne de compte, dans la définition qui fait de lui l'enfant de la Fortune, que l'alternance des périodes d'exil et de toute-puissance. Le rythme de l'alternance et surtout le domaine où elle se produit nous paraissent si différents, ici et là, que nous ne songeons pas à rapprocher les deux instances. La critique traditionnelle, à ma connaissance, ne l'a jamais fait. Et pourtant dès que notre attention est attirée sur l'existence d'un mouvement alternatif, nous pressentons et nous constatons sans peine qu'il n'y a pas de thème, dans la tragédie, qui n'y soit soumis. Un phénomène d'une telle ampleur appelle une explication unique.

Il est bien évident que l'alternance est *rapport*; elle constitue même une donnée fondamentale du rapport tragique; c'est bien pourquoi elle ne saurait qualifier aucun personnage particulier. A première vue l'alternance paraît gouvernée par la possession et la privation alternées de l'objet que les frères ennemis se disputent. Cet objet paraît si important que le posséder et en être privé, tour à tour, équivaut à une inversion complète de statut, à un passage de l'être au néant et du néant à l'être. Etéocle et Polynice, par exemple, décident d'occuper alternativement le pouvoir suprême qu'ils sont incapables de partager : quand Etéocle est roi, Polynice est sujet, et vice versa.

Mais cette alternance objective n'a que peu de rapport concret avec l'action tragique dont le rythme est plus précipité. Au niveau de cette action tragique, l'oscillation fondamentale est celle qu'on observe dans le débat tragique, ou *stichomythie*, c'est-à-dire dans l'échange rythmique d'insultes et d'accusations qui constitue l'équivalent des coups alternés que se portent deux adversaires dans le combat singulier. Dans *les Phéniciennes*, on l'a vu, le récit du duel, entre Etéocle et Polynice, remplace un débat tragique et joue exactement le même rôle que lui.

Que la violence soit physique ou verbale, un certain intervalle de temps s'écoule entre chacun des coups. Toutes les fois qu'un des adversaires frappe l'autre, il espère conclure victorieusement le duel ou le débat, porter le coup de grâce, proférer le dernier mot de la violence. Momentanément démontée par le choc la victime a besoin d'un certain délai pour *rassembler ses esprits*, pour se préparer à répondre à son adversaire. Tant que cette réponse se fait attendre, celui qui vient de frapper peut s'imaginer qu'il a vraiment porté le coup décisif. C'est la victoire, en somme, c'est la violence irrésistible qui oscille d'un combattant à l'autre, pendant toute la durée du conflit, sans parvenir à se fixer nulle part. Seule l'expulsion collective, on le sait, parviendra à la fixer définitivement, en dehors de la communauté.

Le désir, on le voit, s'attache à la violence triomphante; il s'efforce désespérément de maîtriser et d'incarner cette violence irrésistible. Si le désir suit la violence comme son ombre, c'est bien parce que la violence signifie l'être et la divinité.

Si la violence unanime, c'est-à-dire la violence qui s'élimine elle-même passe pour fondatrice, c'est parce que toutes les significations qu'elle fixe, toutes les différences qu'elle stabilise sont déjà agglutinées à elle et oscillent avec elle, d'un combattant à l'autre, tout au long de la crise sacrificielle. Le *vertige* prophétique ou dionysiaque n'est rien d'autre que cette oscillation terrible du *monde* lui-même, au gré de la violence qui paraît favoriser, tantôt l'un, tantôt l'autre. Ce qu'une

première violence croit fonder, une seconde violence le subvertit pour le fonder à nouveau; tant que la violence demeure présente entre les hommes, tant qu'elle constitue un enjeu à la fois total et nul, identique à la divinité, elle ne se laisse pas immobiliser.

C'est bien là ce que *les Bacchantes* nous laissent entrevoir. L'idée de la divinité comme enjeu passant de l'un à l'autre, et semant la destruction sur son passage, est essentielle à la compréhension des thèmes tragiques : la structuration de ces thèmes s'effectue sur le mode même de l'action tragique. Le lecteur objectera peut-être qu'il s'agit là d'une abstraction, et que l'idée d'un enjeu divin, identique en tous points à la violence, est étrangère au texte tragique. Etrangère à la tragédie, c'est un fait; et pourtant rien n'est plus grec que cette idée. Elle est parfaitement explicite chez Homère, dans des textes littéraires, c'est-à-dire, plus anciens que les tragiques.

Il y a plusieurs termes, dans Homère, qui révèlent de façon éclatante le rapport entre la violence, le désir et la divinité. Le plus caractéristique, peut-être, dans la perspective qui est maintenant la nôtre, est le substantif *kudos* qui doit se définir en termes de prestige quasi divin, d'élection mystique liée au triomphe militaire. Le *kudos* est l'enjeu des batailles, et notamment des combats singuliers, entre les Grecs et les Troyens.

Dans son *Dictionnaire des institutions indo-européennes,* Benveniste traduit *kudos* par « talisman de suprématie ». Le *kudos,* c'est la fascination qu'exerce la violence. Partout où elle se montre, elle séduit et épouvante les hommes; elle n'est jamais simple instrument mais épiphanie. Dès qu'elle paraît, l'unanimité tend à se faire, contre elle ou autour d'elle, ce qui revient au même. Elle suscite un déséquilibre, elle fait pencher le destin d'un côté ou de l'autre. Le moindre succès violent tend à faire boule de neige, à devenir irrésistible. Ceux qui détiennent le *kudos* voient leur puissance décuplée; ceux qui en sont privés ont les bras liés et paralysés. Possède toujours le *kudos* celui qui vient de frapper le plus grand coup, le vainqueur du moment, celui qui fait croire aux autres et peut lui-même s'imaginer que sa violence a définitivement triomphé. Les adversaires du

triomphateur doivent faire un effort extraordinaire pour échapper à l'envoûtement et récupérer le *kudos.*

Quand la rivalité devient si aiguë qu'elle détruit ou disperse tous ses objets concrets, elle se prend elle-même pour objet, et cet objet c'est le *kudos.* On peut traduire *kudos* par gloire mais on perd alors, comme le note Benveniste, l'élément magico-religieux qui fait tout le prix de ce vocable. Dans le monde moderne, nous n'avons pas le mot mais nous avons la chose — il n'est personne qui n'ait observé les effets spirituels de la violence triomphante, dans l'érotisme, dans les conflits de toutes sortes, dans les sports, dans les jeux de hasard. La divinité, chez les Grecs, n'est rien d'autre que cet effet de violence poussé à l'absolu. L'épithète *kudros* désigne une certaine majesté triomphante, toujours présente chez les dieux; les hommes n'en jouissent que de façon temporaire et toujours *aux dépens les uns des autres.* Etre un dieu c'est posséder le *kudos* en permanence, en rester le maître incontesté, ce qui n'a jamais lieu parmi les hommes.

Ce sont les dieux qui confèrent le *kudos,* tantôt à l'un, tantôt à l'autre, mais ce sont aussi des adversaires qui se l'arrachent. L'interpénétration du divin et de l'humain *au niveau du conflit* est ici si flagrante que Benveniste lui-même renonce à séparer les deux domaines, ce qu'il s'acharne à faire, pourtant, dans bien d'autres cas où leur mélange constitue l'intérêt majeur du phénomène considéré et où il suffirait de se rendre à l'évidence pour repérer un aspect essentiel du processus de divinisation [1].

Tant qu'il y a le *kudos,* c'est-à-dire l'enjeu suprême et inexistant que les hommes ne cessent de s'enlever les uns aux autres, il n'y a pas de transcendance effective pour rétablir la paix. C'est la décomposition du divin dans la réciprocité violente que le jeu du *kudos* nous permet d'observer. Quand la bataille tourne à leur désavantage, les combattants d'Homère justifient parfois leur « repli stratégique » en affirmant : « Zeus, aujourd'hui, a donné le *kudos* à nos adversaires, demain, peut-être, il nous le donnera. » L'alternance du *kudos* entre les

1. Voir pp. 361-364.

deux partis ne diffère en rien de l'alternance tragique. On peut se demander si la division des dieux en deux camps, dans *l'Iliade,* ne constitue pas un développement tardif. A l'origine, il ne devait y avoir qu'un seul dieu, le *kudos* personnifié qui oscillait d'un camp à l'autre avec le succès changeant des combats.

Dans certaines œuvres d'Euripide, l'alternance entre le « haut » et le « bas » apparaît de façon très nette, liée à une violence non plus physique mais spirituelle qui invertit le rapport de dominant à dominé. Dans *Andromaque,* par exemple, Hermione se conduit d'abord avec une hauteur extrême à l'égard de l'héroïne. Elle lui fait sentir toute la distance qui la sépare, elle, épouse légitime de Pyrrhus et reine, d'une simple maîtresse, d'une misérable captive, soumise au caprice de ses vainqueurs. Un peu plus tard, cependant, un revirement tragique se produit. Hermione s'effondre. On dirait qu'Andromaque est à nouveau reine et qu'Hermione est esclave :

De quel dieu me faut-il suppliante, embrasser la statue?
Faut-il tomber esclave aux genoux d'une esclave?

Euripide s'intéresse moins aux changements réels, intervenus dans la situation, qu'aux réactions excessives d'Hermione, soulignées par les remarques de la nourrice :

Mon enfant je n'ai pu t'approuver quand tu t'abandon-
[nais
à trop de haine contre la Troyenne,
ni maintenant dans ton excessive terreur.

Les réactions excessives font partie des revirements. C'est d'ailleurs à d'autres réactions excessives qu'il faut rapporter la modification dans le rapport des forces. Pyrrhus demeure absent, aucune décision n'est intervenue mais il y a eu débat tragique entre Ménélas, père d'Hermione, qui veut tuer Andromaque et le champion de celle-ci, le vieux Pélée qui a dominé son adversaire; c'est lui qui a emporté le *kudos.*

L'oscillation du *kudos* n'est pas simplement *subjective,* elle n'est pas non plus *objective :* elle est rapport de dominant à dominé qui ne cesse de s'inverser. On ne peut l'interpréter ni en termes de psychologie ni en termes de sociologie. On ne peut pas la ramener à la dialectique du maître et de l'esclave, puisqu'elle n'a aucune stabilité, puisqu'elle ne comporte aucune résolution synthétique.

A la limite, le *kudos* n'est rien. Il est le signe vide d'une victoire temporaire, d'un avantage aussitôt remis en question. Il fait un peu songer à ces trophées sportifs que les vainqueurs successifs se passent l'un à l'autre et qui n'ont pas besoin d'exister réellement pour qu'on puisse se référer à eux. Mais c'est là, de toute évidence, un infléchissement mythique et rituel. Au lieu de rapporter le religieux au jeu, comme le fait Huizinga dans *Homo Ludens,* il faut rapporter le jeu au religieux, c'est-à-dire à la crise sacrificielle. Le jeu a une origine religieuse en ce sens qu'il reproduit certains aspects de la crise sacrificielle : le caractère arbitraire de l'enjeu montre bien que la rivalité n'a pas d'autre objet qu'elle-même, mais cette rivalité est réglée de telle sorte qu'en principe tout au moins, elle ne doit pas dégénérer en une lutte sans merci.

Nous ne trouverons pas de terme, même en grec, qui ne soit infléchi dans une direction mythique. Dans le cas de *kudos,* la réciprocité de la violence est maintenue mais dans un cadre qui tend à évoquer celui de la joute ou du tournoi. Nous voyons la nullité de l'enjeu, nous risquons de penser que la lutte, si périlleuse soit-elle, n'est qu'un simple passe-temps, qu'elle n'affecte que superficiellement les protagonistes.

Pour corriger cette impression, il faut faire appel à d'autres termes, partiellement mythiques eux aussi, mais pas de la même façon. *Thymos,* par exemple, signifie âme, esprit, *colère* (cf. la colère d'Œdipe). *Thymos,* en apparence, n'a rien de commun avec *kudos* en dehors d'un trait qu'on serait normalement tenté de juger très secondaire et qui est son caractère alternatif. Tantôt on possède du *thymos* et on fait preuve d'un dynamisme irrésistible, tantôt au contraire on en est privé et on est déprimé, angoissé. *Thymos* vient de *thyein* qui signifie

faire de la fumée, sacrifier et aussi agir avec violence, se déchaîner.

Le *thymos* va et vient au gré de la violence du *thyein*. Le *kudos* et le *thymos* ne sont en vérité que deux perspectives différentes et toutes deux partielles sur un même rapport. Ce n'est donc pas quelque trophée sportif, quelque divinité de pacotille que les antagonistes s'arrachent, c'est leur âme, leur souffle vital, c'est l'être lui-même que chacun assimile à la violence de l'autre, du fait de la convergence des désirs mimétiques sur un seul et même objet.

La présence et l'absence alternatives du *thymos* définissent ce que la psychiatrie nomme *cyclothymie*. Derrière toute cyclothymie, il y a toujours le désir mimétique et la compulsion de rivalité. La psychiatrie se trompe quand elle voit dans la cyclothymie un phénomène essentiellement individuel. Cette illusion est d'ordre mythique; elle ne fait qu'un avec l'illusion qui consiste, dans *Œdipe roi*, à réserver au seul héros les *revirements* du « destin », de la « fortune » ou de la « colère ». Toute cyclothymie individuelle n'est jamais qu'une moitié d'un rapport à l'autre qui est celui de la différence oscillante. Il n'y a pas de cyclothymie sans un jeu de bascule dont l'un des deux partenaires est en haut pendant que l'autre est en bas, et réciproquement.

Si la psychiatrie moderne ne parvient pas à repérer la structure d'antagonisme derrière les formes pathologiques de la cyclothymie, c'est parce que toutes les traces sont effacées; il n'y a plus ni la violence physique ni même les bruyantes malédictions du débat tragique; *l'autre* lui-même a disparu ou il n'apparaît que sous une forme univoque qui contredit la multiplicité de ses rôles. Le domaine où se situe l'antagonisme est présenté comme étranger à toute concurrence : de nos jours, par exemple, la création littéraire ou artistique que chacun prétend tirer de son propre fond, sans imiter personne, et ne pratiquer que « pour lui-même » dans le monde où la tyrannie de la mode n'a jamais été aussi totale.

Si rien ne venait l'interrompre, la cyclothymie tragique entraînerait toujours plus d'individus et finalement la

communauté entière vers la folie et vers la mort. On conçoit, donc, l'épouvante du chœur, son désir extrême de ne se mêler de rien, de se tenir à l'abri de la contagion. La mesure et l'équilibre que célèbrent les hommes ordinaires s'opposent à l'oscillation du rapport tragique. Nos intellectuels romantiques et modernes voient là une timidité qui les scandalise. Seule une ferme volonté de transgression leur paraît digne de leurs suffrages.

On va donc rapporter la prudence des chœurs grecs à une pusillanimité déjà toute bourgeoise, ou à la tyrannie féroce et arbitraire de quelque *surmoi*. On se garde bien de noter que ce n'est pas la « transgression » elle-même qui horrifie le chœur, ce sont ses conséquences dont il est bien placé pour constater qu'elles ne sont pas imaginaires. Les oscillations vertigineuses du rapport tragique finissent par ébranler et par abattre les demeures les plus fortes.

Même parmi les modernes, toutefois, il y a ceux qui n'éprouvent pas pour le « conformisme » tragique le dédain que nous venons de dire. Il y a des exceptions qui, pour leur malheur et leur génie, pressentent tout ce qu'implique la notion tragique de revirement.

Aux portes de la folie, Hölderlin interroge *Antigone* et *Œdipe roi*. Emporté par le même mouvement vertigineux que les héros de Sophocle, il s'efforce, mais en vain, de retrouver cette mesure à laquelle les chœurs veulent rester fidèles. Pour saisir le rapport entre la tragédie et la folie de Hölderlin, il faut et il suffit de prendre strictement à la lettre les descriptions que le poète donne de sa propre existence, dans ses poèmes, dans ses romans, dans ses essais, dans sa correspondance. Les prémisses de la folie ne sont parfois qu'un contact privilégié avec certaines formes de sensibilité propres à la Grèce tragique, une alternance de plus en plus redoutable entre l'exaltation surhumaine et les heures où le vide et la désolation paraissent seuls réels. Le dieu qui visite le poète ne se donne que pour se reprendre. De la présence au temps de l'absence et de l'absence au temps de la présence, le souvenir subsiste, tout juste suffisant pour assurer la continuité de l'être individuel, pour fournir des repères qui rendent plus enivrante encore la joie de posséder, plus atroce ensuite l'amertume de la

perte. Tantôt un être qui se croyait à jamais déchu assiste dans l'extase à sa propre résurrection, tantôt au contraire un être qui se prenait pour un dieu découvre dans l'horreur qu'il s'est fait illusion. Le dieu est *autre* et le poète n'est plus qu'un *mort vivant,* à jamais privé de toutes raisons de vivre, brebis muette sous le couteau du sacrificateur.

La divinité porte souvent un nom propre, tantôt celui de Hölderlin lui-même, tantôt celui de quelqu'un d'autre, féminin d'abord, le plus souvent, et ensuite masculin, celui du poète Schiller. Contrairement à ce que pense Jean Laplanche dans *Hölderlin et la question du père,* il n'y a pas de différence essentielle entre le rapport féminin et le rapport masculin. Il y a d'abord une incarnation féminine de l'idole antagoniste puis une incarnation masculine; la correspondance du poète montre que cette substitution n'est nullement liée à un problème sexuel; bien au contraire : le succès amoureux ôte au domaine sexuel toute valeur d'*épreuve* entre le moi et l'autre.

L'oscillation du dieu et du rien dans le rapport entre Hölderlin et autrui peut s'exprimer sous une forme poétique, mythique, quasi religieuse, et aussi sous une forme parfaitement rationnelle, à la fois la plus trompeuse et la plus révélatrice : les lettres à Schiller définissent lucidement la situation du disciple qui voit le modèle du désir se transformer en obstacle et en rival.

Nous citons d'abord des extraits du Fragment Thalia, première ébauche d'*Hypérion,* et ensuite une lettre à Schiller :

« J'imaginais que la pauvreté de notre nature se changerait en richesse pour peu que deux de ces miséreux [les hommes] ne fissent plus qu'un seul cœur, une seule et indissoluble vie, comme si tout le mal de l'existence provenait de la rupture d'une unité primitive.

« Avec une joie mélancolique, je me revois alors, ne songeant plus qu'à mendier quelque sourire d'affection, à me donner, à me livrer au premier venu! Ah! que de fois j'ai cru trouver, posséder l'Indicible pour avoir simplement osé m'abîmer dans mon amour! Que de fois j'ai cru obtenir l'échange sacré! J'appelais, j'appelais, et le pauvre être était là, embarrassé, confus, même un peu agressif souvent — il ne voulait qu'un peu de plaisir, certes rien de si grave!

« L'aveugle enfant que j'étais... J'allais acheter des perles à des mendiants plus pauvres que moi, si pauvres, si bien enfouis dans leur misère qu'ils n'en mesuraient même pas l'étendue et se plaisaient dans les haillons dont ils s'étaient affublés...

...

« Au vrai, quand il me semblait que le dernier reste de mon existence perdue était en jeu, quand ma fierté se ranimait, je n'étais plus alors qu'une activité débordante, et je découvrais en moi la toute-puissance du désespoir : pourvu que ma nature fanée, dépérie, eût repris une gorgée de bonheur je me jetais impétueusement en pleine foule, parlais en inspiré, et parfois même sentais perler à mes yeux une larme de félicité; ou encore quand une pensée, ou l'image d'un héros, fusait dans la nuit de mon âme, surpris, je m'en réjouissais comme si un dieu avait pénétré dans mon domaine déshérité; il me semblait déjà qu'un monde allait se faire en moi; mais plus le réveil de ces puissances assoupies avait été brusque, plus profonde était leur rechute, et la nature inassouvie connaissait un redoublement de maux. »

A Schiller : ... « J'ai suffisamment de courage et de jugement pour me libérer des autres maîtres et critiques et poursuivre mon chemin à cet égard avec tout le calme nécessaire, mais par rapport à vous ma dépendance est insurmontable, et c'est parce que je sens à quel point un mot de vous décide de moi que j'essaie parfois de vous oublier, afin de ne pas être pris d'inquiétude pendant mon travail. Car j'ai la certitude que cette inquiétude, cette gêne, est justement la mort de l'art, et je comprends fort bien pourquoi il est plus difficile d'exprimer convenablement la nature en un temps où l'on est entouré de chefs-d'œuvre que lorsque l'artiste se trouve à peu près seul devant le monde vivant. Il se distingue trop peu de la nature, son lien avec elle est trop intime pour qu'il ait besoin de s'insurger contre son autorité ou de s'y soumettre. Mais cette redoutable alternative est presque inévitable lorsque le génie

accompli des maîtres, plus puissant et plus compréhensible que la nature, mais de ce fait plus asservissant et plus positif, exerce son action sur l'artiste plus jeune. Ici ce n'est pas l'enfant qui joue avec l'enfant, l'équilibre primitif où se trouvait le premier artiste avec son monde propre n'existe plus, l'enfant a affaire à des hommes avec qui il ne sera probablement jamais assez familier pour oublier leur supériorité. Et s'il la ressent il doit devenir ou obstiné ou servile. Ou ne le doit-il pas?... [1] »

***

Quand les différences se mettent à osciller, plus rien n'est stable dans l'ordre culturel, toutes les positions ne cessent de s'échanger. Entre les antagonistes tragiques, donc, la différence ne disparaît jamais; elle ne fait que s'inverser. Dans le système instable qu'ils constituent, les *frères ennemis* n'occupent jamais la même position en même temps. Plus haut, on s'en souvient, nous avons défini ce même système en termes de différence effacée, de symétrie, de réciprocité. Nous disons maintenant que la différence ne disparaît jamais. Ces deux définitions sont-elles contradictoires?

La réciprocité est réelle mais elle est la somme de moments non réciproques. Les deux antagonistes n'occupent jamais les mêmes positions en même temps, c'est bien vrai, mais ils occupent ces mêmes positions successivement. Il n'y a jamais rien d'un côté du système qu'on ne finisse par retrouver de l'autre pourvu qu'on attende assez longtemps. Plus le rythme des représailles s'accélère, moins il est nécessaire d'attendre. Plus les coups se précipitent, plus il devient clair qu'il n'y a pas la moindre différence entre ceux qui se les portent, alternativement. De part et d'autre tout est identique, non seulement le désir, la violence, la stratégie mais encore les victoires et les défaites alternées, les exaltations et les dépressions : c'est partout la même cyclothymie.

La première définition reste la bonne, mais le jeu de la différence oscillante nous permet de la préciser. Ce

1. Hölderlin, *Œuvres* (Paris, 1967), pp. 114 et 415-416.

n'est pas l'effacement de la différence, ce sont ses inversions successives, qui se laissent directement observer. La réciprocité, elle non plus, n'est jamais immédiatement perceptible. Il n'y a pas de moment, dans la temporalité du système, où ceux qui y sont impliqués ne se voient séparés de leur vis-à-vis par une différence formidable. Quand un des « frères » joue le rôle du père et du roi, l'autre ne peut être que fils déshérité et vice versa. Ceci explique pourquoi tous les antagonistes sont incapables, en règle générale, de percevoir la réciprocité des rapports dans lesquels ils sont eux-mêmes engagés. Ils vivent chacun des moments non réciproques trop intensément pour parvenir à dominer le rapport, pour embrasser plusieurs moments d'un seul regard et pour les comparer de façon à percer le caractère illusoire de l'extrême singularité à laquelle chacun, pris individuellement, se croit voué, exception unique dans un univers où tout, en dehors de lui-même, paraît banal, uniforme et monotone. Les *mêmes* en effet, qui demeurent aveugles à la réciprocité, quand elle les engage, la perçoivent très bien quand ils n'y sont pas impliqués. C'est en ce sens que tous les hommes, dans la crise sacrificielle, sont dotés d'un esprit prophétique, d'une sagesse orgueilleuse qui s'effondre quand elle est mise à l'épreuve.

C'est parce qu'ils viennent du dehors, parce qu'ils méconnaissent la différence du dedans, celle qui oscille entre les antagonistes, qu'Œdipe, Créon, Tirésias se croient tous successivement capables de « guérir la peste », d'arbitrer, c'est-à-dire, les conflits qui déchirent les Thébains. Ils croient possible de montrer aux antagonistes qu'aucune différence ne les sépare. Ils sont tous successivement aspirés par le conflit dont ils ont méconnu la force contagieuse.

De l'intérieur du système, il n'y a que des différences; du dehors, au contraire, il n'y a que de l'identité. Du dedans on ne voit pas l'identité et du dehors on ne voit pas la différence. Les deux perspectives ne sont pourtant pas équivalentes. On peut toujours intégrer la perpective du dedans à la perspective du dehors; on ne peut pas intégrer la perspective du dehors à la perspective du dedans. C'est sur la réconciliation des deux perspectives du dehors qu'il faut fonder l'expli-

cation du système; elle est déjà ébauchée dans toute lecture authentiquement tragique ou comique.

Seule la perspective du dehors, celle qui voit la réciprocité et l'identité, celle qui nie la différence, peut repérer le mécanisme de la résolution violente, le secret de l'unanimité refaite contre la victime émissaire et autour d'elle. Quand il n'y a plus du tout de différence, on l'a vu, quand l'idendité est enfin parfaite, nous disons que les antagonistes sont devenus des *doubles;* c'est leur caractère interchangeable qui assure la substitution sacrificielle.

Telle est bien la lecture proposée plus haut à propos d'*Œdipe roi.* Elle est basée sur la perspective « du dehors », sur le regard objectif qui n'a pas de peine à repérer l'identité. L'unanimité fondatrice ne se réalise pourtant pas du dehors; elle est le fait des antagonistes eux-mêmes à qui le regard objectif est parfaitement étranger. La description précédente est donc insuffisante. Pour que l'unanimité violente devienne possible, pour que la substitution sacrificielle s'accomplisse, il faut que l'identité et la réciprocité finissent, d'une manière ou d'une autre, par s'imposer aux antagonistes eux-mêmes, par triompher à l'intérieur du système. Il faut que le regard du dedans et le regard du dehors, d'une certaine manière coïncident, et pourtant il faut qu'ils restent distincts, il faut que la méconnaissance demeure, à l'intérieur du système, sans quoi la polarisation de la violence sur une victime émissaire ne pourrait pas s'effectuer, le caractère arbitraire de sa désignation serait trop évident.

Il faut donc reprendre l'analyse, il faut essayer de comprendre du dedans le mécanisme qui assure la substitution sacrificielle au sein de la communauté en crise.

A mesure que la crise s'intensifie, il faut le répéter, la différence qui paraît séparer les antagonistes oscille de plus en plus vite et de plus en plus fort. Au-delà d'un certain seuil, les moments non réciproques vont se succéder à une telle vitesse qu'ils cesseront d'être distincts. Ils vont se superposer et former une image composite où les « hauts » et les « bas » antérieurs, tous les « extrêmes » qui jusqu'alors s'opposaient et se succédaient sans jamais se confondre vont cette fois se mélanger. Au lieu de voir son antagoniste et de se voir lui-même comme l'incarnation d'un seul moment de la structure, jamais le même et toujours unique, le sujet découvre, de part et d'autre, deux incarnations simultanées de tous les moments à la fois, en un effet quasi cinématographique.

Nous avons jusqu'ici décrit le système en terme d'une différence unique, la différence entre le « dieu » et le « non-dieu », mais c'est là une simplification. Cette différence n'est pas la seule à osciller. Le vertige « dionysiaque » peut se communiquer et se communique, on l'a vu, à toutes les différences, familiales, culturelles, biologiques, naturelles. La réalité entière est prise dans le jeu, produisant une entité hallucinatoire qui n'est pas synthèse mais mélange informe, difforme, monstrueux, d'êtres normalement séparés.

C'est ce caractère monstrueux, cette bizarrerie spectaculaire qui va surtout attirer l'attention non seulement des sujets de l'expérience, mais des chercheurs qui l'étudient, soit dans le domaine de la mythologie, soit dans le domaine de la psychiatrie. On cherche à classer les monstres; ils paraissent tous différents mais en fin de compte ils se ressemblent tous; il n'y a pas de différence stable pour les séparer les uns des autres. Il n'y a rien de très intéressant à dire sur les aspects hallucinatoires de l'expérience qui ne sont là, en un sens, que pour nous distraire de l'essentiel qui est le *double.*

Le principe fondamental, toujours méconnu, c'est que le double et le monstre ne font qu'un. Le mythe, bien entendu, met en relief l'un des deux pôles, généralement le monstrueux, pour dissimuler l'autre. Il n'y a pas de monstre qui ne tende à se dédoubler, il n'y a pas de double qui ne recèle une monstruosité secrète. C'est au double qu'il faut donner la précédence, sans toutefois éliminer le monstre; dans le dédoublement du monstre c'est la structure vraie de l'expérience qui affleure. C'est la vérité de leur propre rapport, obstinément refusée par les antagonistes qui finit par s'imposer à eux *mais sous une forme hallucinée,* dans l'oscillation frénétique de toutes les différences. L'identité et la réciprocité que les frères ennemis n'ont pas voulu vivre comme frater-

nité du frère, proximité du prochain, finit par s'imposer comme dédoublement du monstre, en eux-mêmes et hors d'eux-mêmes, sous la forme la plus insolite, en somme, et la plus inquiétante qui soit.

Il ne faut pas demander à la médecine ou à la plupart des œuvres littéraires de nous guider dans une exploration du *double.* Les médecins sont fréquemment d'accord avec les malades pour s'amuser du foisonnement des formes monstrueuses et éliminer les aspects cruciaux de l'expérience, la réciprocité, l'identité partout de la violence. Fidèle au climat de déréalisation qui triomphe aussi bien dans l'étude des maladies mentales que dans celle de l'expérience religieuse, psychanalystes et mythologues perpétuent les mythes en déclarant purement et complètement *imaginaires* l'ensemble des phénomènes hallucinatoires, en refusant, en d'autres termes, de repérer l'affleurement de symétries réelles sous la fantasmagorie délirante. Cette déréalisation se situe dans le prolongement direct du processus sacralisant qui dissimule à l'homme l'humanité de sa violence : dire que le double monstrueux est dieu et dire qu'il est purement imaginaire, c'est aboutir, en fin de compte, au même résultat par des moyens différents. C'est l'incompréhension complète du religieux qui a pris, chez nous, le relais du religieux lui-même, remplissant à merveille la fonction qui était jadis dévolue à celui-ci.

Seul, à ma connaissance, Dostoïevski a vraiment repéré les éléments de réciprocité concrète derrière le fourmillement des monstres, dans *le Double* d'abord, et ensuite dans les grandes œuvres de la maturité.

Dans l'expérience collective du *double monstrueux,* les différences ne sont pas abolies mais brouillées et mélangées. Les *doubles* sont tous interchangeables sans que leur identité soit formellement reconnue. Ils fournissent donc, entre la différence et l'identité, le moyen terme équivoque indispensable à la substitution sacrificielle, à la polarisation de la violence sur une victime unique qui représente toutes les autres. Le double monstrueux fournit aux antagonistes incapables de constater que rien ne les sépare, c'est-à-dire de se réconcilier, exactement ce dont ils ont besoin pour arriver à ce pis-aller de réconciliation qu'est l'unanimité

moins un de l'expulsion fondatrice. C'est le double monstrueux, ce sont tous les doubles monstrueux en la personne d'un seul — *le dragon aux mille têtes des Bacchantes* — qui font l'objet de la violence unanime :

Apparais-leur, taureau!
Montre, dragon, tes mille têtes!
Révèle-toi, flamboyant lion!
Sus, sus! jeune Bacchant, jette en riant le lacet de la [mort,
sur le chasseur tombé parmi la troupe des Ménades.

Le repérage du double monstrueux permet d'entrevoir dans quel climat d'hallucination et de terreur se déroule l'expérience religieuse primordiale. Quand l'hystérie violente est à son comble, le double monstrueux surgit partout en même temps. La violence décisive va s'accomplir à la fois *contre* l'apparition suprêmement maléfique et sous son égide. Un calme profond succède à la violence forcenée; les hallucinations se dissipent, la détente est immédiate; elle rend plus mystérieux encore l'ensemble de l'expérience. En un bref moment, tous les extrêmes se sont touchés, toutes les différences se sont fondues; une violence et une paix également surhumaines ont paru coïncider. L'expérience pathologique moderne, par contre, ne comporte aucune catharsis. Sans assimiler les deux expériences, il faut les rapprocher.

*
* *

Dans de nombreux textes littéraires anciens et modernes figurent des références au double, au dédoublement, à la vision double. Personne ne les a jamais déchiffrées. Dans *les Bacchantes,* par exemple, le double monstrueux est partout. Dès le début de la pièce, on l'a vu, l'animalité, l'humanité et la divinité sont prises dans une oscillation frénétique; tantôt on confond les bêtes avec les hommes ou les dieux, tantôt au contraire on confond les dieux et les hommes avec les bêtes. La scène la plus intéressante se déroule entre Dionysos et Penthée, juste avant le meurtre de ce dernier, au moment précis, par conséquent, où le frère ennemi doit disparaître derrière le double monstrueux.

Et c'est effectivement ce qui se passe. Penthée parle; le vertige dionysiaque l'a saisi; il *voit double :*

PENTHÉE. — Et moi, je crois voir deux soleils,
deux fois Thèbes et le mur aux sept portes.
Toi, je te vois comme un taureau qui me précède, et deux cornes, à ce qu'il me semble, te sortent de la tête.
DIONYSOS. — Tu vois bien ce que tu dois voir.

Dans ce passage extraordinaire, le thème du double apparaît d'abord sous une forme complètement extérieure au sujet, comme vision double d'objets inanimés, vertige généralisé. Nous n'avons encore que des éléments hallucinatoires; ils font partie assurément de l'expérience, mais ils n'en sont ni le tout, ni même l'essentiel. A mesure qu'on avance le texte devient plus révélateur : Penthée associe la vision double à celle du monstre. Dionysos est à la fois homme, dieu, taureau; la référence aux cornes du taureau fait le pont entre les deux thèmes; les *doubles* sont toujours monstrueux; les monstres sont toujours dédoublés.

Plus remarquables encore sont les paroles de Dionysos : *Tu vois bien ce que tu dois voir.* En voyant double, en voyant Dionysos lui-même comme un monstre marqué du double sceau de la dualité et de la bestialité, Penthée se conforme aux règles immuables du jeu dans lequel il est pris. Maître présumé de ce jeu, le dieu constate que tout se déroule conformément au plan conçu par lui. Ce plan ne fait qu'un, bien entendu, avec le processus que nous venons de décrire, avec l'apparition du *double monstrueux* au paroxysme de la crise, juste avant la résolution unanime.

Les quelques lignes que nous venons de citer sont plus intéressantes encore si on les rapproche du passage suivant. Ce n'est plus à l'hallucination, cette fois, que nous avons affaire, ce n'est plus au vertige, c'est à la réalité du *double,* à l'identité des antagonistes, très explicitement formulée. Penthée s'adresse toujours à Dionysos :

A qui ressemblé-je, dis-moi? Je dois avoir l'attitude d'Ino, ou d'Agavé, puisqu'elle est ma mère?
DIONYSOS. — Je crois les voir en te voyant.

L'identité, c'est-à-dire la vérité, ne s'introduit qu'à la faveur de la ressemblance familiale, et du travesti de Penthée. C'est vrai, mais qui ne verrait, ici, qu'il est question de tout autre chose? C'est l'identité de tous les *doubles* qui devient manifeste, celle de la victime émissaire et de la communauté qui l'expulse, celle du sacrificateur et du sacrifié. Toutes les différences sont abolies. *Je crois les voir en te voyant.* C'est le dieu lui-même, une fois de plus qui confirme les données essentielles du processus dont il passe pour l'instigateur, avec lequel, en vérité, il se confond.

***

Un autre texte qu'il nous paraît indispensable de mentionner à propos du double monstrueux est l'œuvre d'Empédocle, qui décrit une naissance des monstres dont aucune interprétation satisfaisante n'a jamais été proposée. Si les cycles que décrit le philosophe correspondent aux mondes culturels engendrés par la violence fondatrice, maintenus par le rite et détruits par une nouvelle crise sacrificielle, on ne peut pas douter que la naissance des monstres n'évoque le surgissement du *double monstrueux.* Le mouvement cyclique est attribué par le penseur à l'alternance de deux forces fondamentales, l'amour et la haine. La naissance des monstres s'effectue par attirance du même pour le même sous l'effet non de l'amour mais de la haine, avant la naissance d'un nouveau monde :

57 — Alors commencèrent de germer bien des têtes sans cou et des bras séparés de leur corps se mirent à errer, sans épaules, et des yeux privés de fronts, planètes (du monde de la Haine).

58 — Privés de corps, les membres, sous l'empire de la Haine, erraient çà et là, disjoints, désireux de s'unir.

59 — Mais dès qu'une divinité se fut unie à l'autre plus étroitement, on vit les membres s'ajuster, au hasard

des rencontres, et d'autres en grand nombre sans cesse continuèrent la chaîne;

60 — Etres aux pieds tournant pendant la marche et aux mains innombrables.

61 — D'autres naissaient avec deux visages, deux poitrines, bœufs à face humaine ou au contraire hommes à crâne de bœuf, et encore les androgynes, au sexe paré d'ombre.

L'interprétation proposée ici retrouve la tendance actuelle à rejeter les interprétations « physiques » de la pensée présocratique, toujours enracinées, en vérité, dans l'idée que les mythes sont au premier chef une explication des phénomènes naturels. Si supérieures qu'elles soient, les interprétations récentes ne font peut-être pas encore la place assez grande aux éléments religieux dans la pensée d'Empédocle et de tous les penseurs présocratiques.

L'association que nous venons de proposer entre le texte d'Empédocle et l'expérience du *double monstrueux* paraîtra moins téméraire peut-être si on la rapproche d'un texte capital des *Purifications* déjà cité plus haut et dont un détail particulier acquiert maintenant toute sa signification.

Le père s'empare de son fils *qui a changé de forme;*
il le tue, en priant, l'insensé; et le fils crie,
suppliant son bourreau dément; mais lui n'entend pas,
et l'égorge, préparant dans son palais un abominable [festin.
Pareillement, le fils s'emparant du père, les enfants de [leur mère,
leur arrachent la vie, et dévorent une chair qui est la [leur.

Peu importe, en vérité, s'il faut prendre ce texte à la « lettre ». Il révèle, de toute façon, l'atmosphère de crise sacrificielle exacerbée dans laquelle l'œuvre d'Empédocle s'élabore. Le père s'empare de son fils *qui a changé de forme.* De même, Agavé tue son fils *qui a changé de forme;* elle le prend pour un jeune lion. Penthée prend Dionysos pour un taureau. Comme dans *les Bacchantes,* nous voyons ici le rite dégénérer et glisser dans une réciprocité d'une violence si démente qu'elle débouche sur le *double monstrueux,* c'est-à-dire sur l'origine même du rite, bouclant une fois de plus le cercle des compositions et décompositions religieuses qui fascine les penseurs présocratiques.

*
* *

Le surgissement du *double monstrueux* ne comporte pas de vérification empirique directe, pas plus, en vérité, que l'ensemble des phénomènes sous-jacents à toute religion primitive. Même après les textes que nous venons de citer, *le double monstrueux* garde un aspect hypothétique, comme tous les phénomènes associés au mécanisme de la victime émissaire dont il spécifie certains aspects. La valeur de l'hypothèse se vérifie à l'abondance des matériaux mythologiques, rituels, philosophiques, littéraires, etc., qu'elle sera capable d'interpréter, aussi bien qu'à la qualité des interprétations, à la cohérence qu'elle instaure entre des phénomènes qui sont restés jusqu'à ce jour indéchiffrables et dispersés.

Nous allons ajouter d'autres raisons à celles qui militent déjà en faveur de la présente hypothèse. On peut échaucher, grâce à elle, une première interprétation de deux groupes de phénomènes qui comptent parmi les plus opaques de toute culture humaine : les phénomènes de *possession* et l'usage rituel des *masques.*

Sous le terme de *double monstrueux,* nous rangeons tous les phénomènes d'hallucination provoqués par la réciprocité méconnue, au paroxysme de la crise. Le *double monstrueux* surgit là où se trouvaient dans les étapes précédentes un « Autre » et un « Moi » toujours séparés par la différence oscillante. Il y a deux foyers symétriques d'où sont émises à peu près simultanément les mêmes séries d'images. D'après *les Bacchantes,* nous observons deux types de phénomènes — et il doit y en avoir bien d'autres — qui peuvent se succéder rapidement, passer les uns dans les autres, se confondre plus ou moins. Le sujet, dans les *Bacchantes,* perçoit d'abord les deux séries d'images comme également extérieures à lui-même; c'est le phénomène de la « vision

double ». Tout de suite après, l'une des deux séries est appréhendée comme « non-moi » et l'autre comme « moi ». Cette seconde expérience est celle du *double* proprement dit. Elle se situe dans le prolongement direct des étapes antérieures. Elle retient l'idée d'un antagoniste extérieur au sujet, idée essentielle pour le déchiffrement des phénomènes de *possession.*

Le sujet verra la monstruosité se manifester en lui et hors de lui en même temps. Il doit interpréter tant bien que mal ce qui lui arrive et il va nécessairement situer l'origine du phénomène hors de lui-même. L'apparition est trop insolite pour ne pas être rapportée à une cause extérieure, étrangère au monde des hommes. L'expérience tout entière est commandée par l'altérité radicale du monstre.

Le sujet se sent pénétré, envahi, au plus intime de son être, par une créature surnaturelle qui l'assiège également du dehors. Il assiste horrifié à un double assaut dont il est la victime impuissante. Aucune défense n'est possible contre un adversaire qui se moque des barrières entre le dedans et le dehors. Son ubiquité permet au dieu, à l'esprit ou au démon d'investir les âmes comme il lui plaît. Les phénomènes dits de *possession* ne sont qu'une *interprétation* particulière du *double monstrueux.*

Il ne faut pas s'étonner si l'expérience de la possession se présente, fréquemment, comme une *mimesis* hystérique. Le sujet paraît obéir à une force venue du dehors; il a les mouvements mécaniques d'une marionnette. Un rôle se joue en lui, celui du dieu, du monstre, de l'autre qui est en train de l'envahir. Les désirs se prennent tous au piège du modèle-obstacle qui les voue à la violence interminable. Le *double monstrueux* se présente à la suite et à la place de tout ce qui fascinait les antagonistes aux stades moins avancés de la crise; il se substitue à tout ce que chacun désire à la fois absorber et détruire, incarner et expulser. La possession n'est que la forme extrême de l'aliénation au désir de l'autre.

Le possédé mugit comme Dionysos, le taureau, ou fait mine, lion, de dévorer les hommes qui passent à sa portée. Il peut même incarner des objets inanimés. Il est à la fois un et plusieurs. Il vit ou revit la transe hystérique qui précède immédiatement l'expulsion collective, le brouillage vertigineux de toute différence. Il y a des cultes de possession, avec séances collectives. Dans les pays colonisés, ou les groupes opprimés, il est intéressant de le noter, ce sont parfois les personnalités représentatives de la puissance dominante qui servent de modèle, le gouverneur, la sentinelle à la porte de la caserne, etc.

Comme tout ce qui touche à l'expérience religieuse primordiale, la possession peut acquérir un caractère rituel. Le fait qu'il existe une possession rituelle suggère, indubitablement, que *la première fois,* il s'est bien passé quelque chose comme une intense possession collective; c'est cela, naturellement, que le culte proprement religieux s'efforce de reproduire. La possession rituelle est d'abord inséparable des rites sacrificiels qui la couronnent. Les pratiques religieuses se succèdent en principe dans l'ordre des événements qui leur correspondent au cours du cycle de violence qu'il s'agit de reproduire. C'est ce qu'on peut observer, notamment, dans le cas des sacrifices où des cas de possession peuvent se produire, chez les Dinka par exemple [1]. Dès qu'elle atteint une intensité suffisante, l'excitation engendrée par les chants, les danses, les simulacres de combat, les imprécations rituelles, se traduit par des phénomènes de possession. Ce sont d'abord des jeunes gens qui sont affectés, selon Godfrey Lienhardt [1], puis des adultes, hommes et femmes qui trébuchent au milieu de leurs compagnons, tombent à terre, se roulent parfois sur le sol en grognant ou en poussant des cris perçants.

Il y a des cultes où la possession passe pour bénéfique, d'autres où elle passe pour maléfique, d'autres encore où elle passe tantôt pour bénéfique, tantôt pour maléfique. Derrière ces divergences, il y a toujours un problème d'interprétation, analogue à celui que nous avons repéré plus haut à propos de l'inceste rituel et de la fête. La pensée religieuse peut juger soit qu'il faut répéter fidèlement, soit au contraire qu'il faut se détourner systématiquement de phénomènes trop caractéristiques de la crise pour ne pas entretenir un rapport ambigu avec la violence libératrice. Les phénomènes

1. Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience.*

de possession peuvent jouer tantôt le rôle du remède, tantôt celui de la maladie, tantôt les deux à la fois suivant les circonstances et les cas.

Quand les rites se désagrègent, les éléments qui entrent dans leur composition tendent les uns à disparaître, les autres à émerger sous la forme d'entités indépendantes, isolées de leur contexte. Comme tant d'autres aspects de l'expérience primordiale, la possession peut devenir l'objet principal des préoccupations religieuses. C'est alors que se constituent des « cultes de possession ». Les séances collectives débouchent sur une immolation sacrificielle qui en marque le paroxysme [1]. A un stade plus évolué encore, le sacrifice lui-même disparaît. Les chamans s'efforcent de manipuler la possession à des fins magico-médicales. Ils posent en véritables « spécialistes » de la possession.

***

Une autre pratique rituelle, encore, s'éclaire à la lumière du double monstrueux, l'usage des *masques*.

Les masques comptent parmi les accessoires obligés de nombreux cultes primitifs mais nous ne pouvons répondre avec certitude à aucune des questions que pose leur existence. Que représentent-ils, à quoi servent-ils, quelle est leur origine? Derrière la grande variété des styles et des formes, il doit y avoir une unité du masque à laquelle nous sommes sensibles même si nous ne pouvons pas la définir. Jamais, en effet, quand nous nous trouvons en présence d'un masque, nous n'hésitons à l'identifier en tant que masque. L'unité du masque ne peut pas être extrinsèque. Le masque existe dans des sociétés très éloignées dans l'espace, parfaitement étrangères les unes aux autres. On ne peut pas rapporter le masque à un centre de diffusion unique. On soutient parfois que la présence quasi universelle des masques répond à un besoin « esthétique ». Les primitifs ont soif d' « évasion » ; ils ne peuvent pas se passer de « créer des formes », etc. Dès qu'on échappe au climat irréel

1. Cf. La description du *zar* et du *bori* dans le *Dionysos* de Jeanmaire, pp. 119-131.

d'une certaine réflexion sur l'art, on s'aperçoit qu'il n'y a pas là une explication véritable. L'art primitif a une destination religieuse. Les masques doivent servir à quelque chose d'analogue dans toutes les sociétés. Les masques ne sont pas « inventés ». Ils ont un modèle qui peut varier, assurément, de culture à culture mais dont certains traits demeurent constants. On ne peut pas dire que les masques représentent le visage humain mais ils lui sont presque toujours liés en ceci qu'ils sont destinés à le recouvrir, à le remplacer ou, d'une façon ou d'une autre, à se substituer à lui.

Il en est de l'unité et de la diversité des masques comme de celle des mythes et des rituels en général. Elle ne peut se rapporter qu'à une expérience réelle, commune à une bonne partie de l'humanité et qui nous échappe complètement.

Comme la *fête* dans laquelle il joue souvent un rôle de premier plan, le masque présente des combinaisons de formes et de couleurs incompatibles avec un ordre différencié qui n'est pas, au premier chef, celui de la nature mais celui de la culture elle-même. Le masque unit l'homme et la bête, le dieu et l'objet inerte. Victor Turner, dans un de ses livres, mentionne un masque *ndembu* qui représente à la fois une figure humaine et une prairie [1]. Le masque juxtapose et mélange des êtres et des objets que la différence sépare. Il est au-delà des différences, il ne se contente pas de transgresser celles-ci ou de les effacer, il se les incorpore, il les recompose de façon originale; il ne fait qu'un, en d'autres termes, avec le *double monstrueux*.

Les cérémonies rituelles qui réclament l'usage du masque répètent l'expérience originelle. C'est souvent au moment du paroxysme, juste avant le sacrifice que les participants revêtent leurs masques, ceux-là au moins qui jouent dans la cérémonie un rôle essentiel. Les rites font revivre à ces participants tous les rôles que leurs ancêtres ont successivement joués au cours de la crise originelle. Frères ennemis d'abord, dans les simulacres de combat et les danses symétriques, les fidèles dispa-

1. *The Forest of Symbols; Aspect of Ndembu Ritual* (Ithaca, N. Y. and London, 1970), p. 105.

raissent ensuite derrière leurs masques pour se métamorphoser en *doubles monstrueux*. Le masque ne constitue pas une apparition *ex nihilo;* il transforme l'apparence normale des antagonistes. Les modalités de l'emploi rituel, la structure au sein de laquelle le masque s'insère sont plus révélatrices, dans la plupart des cas, que tout ce que les usagers eux-mêmes peuvent dire sur les masques. Si le masque est fait pour dissimuler tous les visages humains à un moment déterminé de la séquence rituelle c'est parce que *la première fois*, les choses se sont passées ainsi. Il faut reconnaître dans le masque une interprétation et une représentation des phénomènes que nous avons décrits nous-mêmes un peu plus haut de façon purement théorique.

Il n'y a pas à se demander si les masques représentent des hommes encore, ou déjà des esprits, des êtres surnaturels. Cette question n'a de sens qu'au sein de catégories tardives, engendrées par une différenciation plus poussée, c'est-à-dire par la méconnaissance grandissante de phénomènes que le port rituel du masque permet, au contraire, de reconstituer. Le masque se situe à la frontière équivoque entre l'humain et le « divin », entre l'ordre différencié en train de se désagréger et son au-delà indifférencié qui est aussi le réservoir de toute différence, la totalité monstrueuse d'où va sortir un ordre rénové. Il n'y a pas à s'interroger sur la « nature » du masque; il est dans sa nature de ne pas en avoir, parce qu'il les a toutes.

Comme la fête et tous les autres rites, la tragédie grecque n'est d'abord qu'une représentation de la crise sacrificielle et de la violence fondatrice. Le port du masque dans le théâtre grec n'exige donc aucune explication particulière; il ne se distingue absolument pas des autres usages. Le masque disparaît quand les monstres redeviennent des hommes, quand la tragédie oublie complètement ses origines rituelles, ce qui ne veut pas dire, assurément, qu'elle ait cessé de jouer un rôle sacrificiel au sens large de ce terme. Elle s'est au contraire substituée complètement au rite.

VII

FREUD ET LE COMPLEXE D'ŒDIPE

Entre le désir mimétique dont nous avons esquissé le jeu dans le chapitre précédent et les analyses du complexe d'Œdipe dans l'œuvre de Freud, il y a des analogies aussi bien que des différences. Le schéma proposé ici dégage une source inépuisable de conflits. La tendance mimétique fait du désir la copie d'un autre désir et débouche nécessairement sur la rivalité. Cette nécessité, à son tour, fixe le désir sur la violence d'autrui. Au premier abord, Freud semble étranger à ce ressort conflictuel; il en passe au contraire très près et une lecture attentive peut montrer pourquoi il ne l'a pas dégagé.

La nature mimétique du désir constitue un pôle de la pensée freudienne, un pôle dont la force d'attraction n'est pas suffisante, loin de là, pour que tout gravite autour de lui. Les intuitions qui portent sur le mimétisme ne parviennent que rarement à s'épanouir; elles constituent une dimension malaisément visible du texte; parfum trop subtil, elles tendent à se dissiper, et à s'évaporer chaque fois qu'il y a transmission de la doctrine, de Freud lui-même à ses disciples ou même d'un texte de Freud à un texte plus tardif. Il ne faut pas s'étonner si la psychanalyse ultérieure s'est complètement détournée des intuitions qui nous intéressent. Les factions les plus opposées sont tacitement d'accord sur cette opération de nettoyage. Il y a ceux qui rejettent tout ce qui dérange une systématisation scolaire du freudisme et il y a ceux qui, tout en protestant de leur fidélité, éliminent discrètement le plus clair et le plus concret des

analyses de Freud comme entaché de « psychologisme ».

La conception mimétique n'est jamais absente chez Freud mais elle ne parvient jamais à triompher; son influence s'exerce en sens contraire de l'insistance freudienne en faveur d'un désir rigidement objectal, autrement dit du penchant libidinal pour la mère qui constitue l'autre pôle de la pensée freudienne sur le désir. Quand la tension entre les deux principes devient trop forte, elle est toujours résolue en faveur de ce second pôle, soit par Freud lui-même soit par ses disciples. L'intuition du désir mimétique nourrit toute une série de concepts dont la définition demeure ambiguë, le statut incertain, la fonction précaire. Parmi les notions qui tirent leur force d'un mimétisme mal dégagé, certaines appartiennent au groupe des *identifications*. De tous les modes de l'identification freudienne, le plus oublié, de nos jours, et pourtant le premier à se voir défini dans le chapitre VII de *Psychologie collective et analyse du moi*, intitulé « l'Identification », a pour objet le père :

« Le petit garçon manifeste un grand intérêt pour son père; il voudrait devenir et être ce qu'il est, le remplacer à tous égards. Disons-le tranquillement, il fait de son père son idéal. Cette attitude à l'égard du père (ou de tout autre homme en général) n'a rien de passif ni de féminin : elle est essentiellement masculine. Elle se concilie très bien avec le complexe d'Œdipe qu'elle contribue à préparer. »

Il y a une ressemblance manifeste entre l'identification au père et le désir mimétique défini plus haut : l'une comme l'autre consiste à choisir un modèle. Ce choix n'est pas déterminé par les rapports familiaux; il peut porter sur tout homme qui occupera, aux côtés du fils, à la portée de son regard, la place normalement dévolue au père dans notre société, celle du modèle.

Nous avons précisé, dans le chapitre précédent, que le modèle désigne au disciple l'objet de son désir en le désirant lui-même. C'est pourquoi nous affirmons que le désir mimétique n'est enraciné ni dans le sujet ni dans l'objet mais dans un tiers qui désire lui-même et dont

le sujet imite le désir. Nous ne trouvons rien d'aussi explicite dans le texte que nous venons de citer. Mais nous ne pouvons pas creuser un peu ce texte sans déboucher sur notre propre définition. Freud affirme que l'identification n'a rien de passif ni de féminin. Une identification passive et féminine conduirait le fils à se vouloir l'objet du désir paternel. En quoi peut consister l'identification active et virile dont il est question ici? Ou bien elle n'a aucune réalité, ou bien elle se concrétise en un désir d'objet. L'identification est un désir d'être qui cherche tout naturellement à se réaliser au moyen d'un avoir, c'est-à-dire par l'appropriation des objets du père. Le fils, écrit Freud, cherche à remplacer le père à tous égards; il cherche donc à le remplacer dans ses désirs, à désirer ce qu'il désire. La preuve que Freud voit bien les choses ainsi, au moins implicitement, nous est fournie par la dernière phrase : « [L'identification] se concilie très bien avec le complexe d'Œdipe qu'elle *contribue à préparer.* » Ou bien cette phrase ne signifie rien ou bien elle suggère que l'identification oriente le désir vers les objets du père. Il y a ici une tendance indubitable à subordonner tout désir filial à un effet de *mimesis*. Il y a déjà, par conséquent, un conflit latent, dans la pensée de Freud, entre cette *mimesis* de l'identification paternelle et l'enracinement objectal du désir, l'autonomie du penchant libidinal pour la mère.

Ce conflit est d'autant plus évident que l'identification au père nous est présentée comme absolument première, *antérieure à tout choix d'objet*. Freud insiste sur ce point, dans les premières phrases d'une analyse qui va s'épanouir en une explication du complexe d'Œdipe dans son ensemble, toujours dans le même chapitre VII de *Psychologie collective et analyse du moi*. Après l'identification au père vient le penchant libidinal pour la mère qui apparaît, nous dit Freud et se développe d'abord de façon indépendante. On dirait, à ce stade, que le désir pour la mère a deux origines. La première est l'identification au père, le mimétisme. La seconde est la *libido* directement fixée sur la mère. Ces deux forces agissent dans le même sens et ne peuvent que se renforcer mutuellement. Et c'est exactement ce que Freud nous précise quelques lignes plus loin. Après avoir

évolué de façon indépendante pendant quelque temps, l'identification et le penchant libidinal « entrent en contact » et le penchant libidinal *subit un renforcement.* Il y a là une conséquence très naturelle et très logique si on interprète l'identification comme nous venons de le faire, dans le sens d'une *mimesis* portant sur le désir paternel. Il est difficile d'admettre ou même de concevoir une autre interprétation; toutes les indications que nous venons de commenter deviendraient aussi incompréhensibles et absurdes en son absence qu'elles sont rationnelles et cohérentes à sa lumière.

Nous ne prétendons nullement faire dire à Freud ce qu'il n'a jamais dit. Nous affirmons au contraire que la voie du désir mimétique s'ouvre devant Freud et que *Freud refuse de s'y engager.* Pour constater qu'il s'en détourne, il suffit de lire la définition du complexe d'Œdipe proprement dit. Elle suit presque immédiatement le passage que nous venons de citer :

« Le petit garçon s'aperçoit que le père lui barre le chemin vers la mère; son identification avec le père prend de ce fait une teinte hostile et finit par se confondre avec le désir de remplacer le père, même auprès de la mère. L'identification est d'ailleurs ambivalente dès le début. »

Il y a, dans ce texte, une indication, au moins, qui doit tout de suite nous frapper : quand le fils se heurte à l'obstacle paternel, écrit Freud, son identification finit par se confondre avec le désir de remplacer le père *même auprès de la mère.* Ce *même auprès de la mère* est assez extraordinaire. Freud a défini plus haut l'identification comme désir de remplacer le père, et c'est bien ainsi qu'il la définit à nouveau. Faut-il croire que la mère est explicitement ou implicitement exclue de ce programme? Si on se reporte à la définition de l'identification, on constate que Freud n'a rien dit ni suggéré de tel, bien au contraire. Rappelons ce texte : « Le petit garçon manifeste un grand intérêt pour son père; il voudrait devenir et être ce qu'il est, le remplacer *à tous égards.* »

Le lecteur peu attentif va s'imaginer d'abord que le *même auprès de la mère* est une inadvertance. Si, au

stade de l'identification, le fils voulait déjà remplacer le père *à tous égards,* il est bien évident qu'il voulait le remplacer *même auprès de la mère,* au moins implicitement. Derrière cette légère inconséquence se dissimule toutefois quelque chose de très important. On ne peut pas préciser la pensée de Freud sur l'identification, nous venons de le voir, sans la faire déboucher sur un schème mimétique qui fait du père le modèle du désir; c'est le père qui désigne au fils le désirable en le désirant lui-même; il ne peut donc manquer de désigner, entre autres choses, ... la mère. En dépit de tout ce qui va dans le sens de cette interprétation, Freud ne la formule jamais; il se peut bien qu'elle ne soit jamais réellement présente à son esprit, mais elle ne saurait être très éloignée de ce même esprit au début du chapitre VII. Après avoir suggéré implicitement la lecture mimétique, Freud la rejette, tout aussi implicitement, en écrivant *même auprès de la mère.* Tel est le sens secret de *même auprès de la mère* : ce membre de phrase neutralise rétrospectivement toute interprétation mimétique de l'identification, au moins en ce qui concerne l'objet essentiel, la mère.

La volonté d'écarter les éléments mimétiques qui commençaient à foisonner dans le voisinage de l'Œdipe se vérifie dans des textes plus tardifs où on la retrouve sous une forme renforcée. Voici par exemple la définition du complexe d'Œdipe dans *le Moi et le ça* :

« De bonne heure, l'enfant concentre sa libido sur sa mère, ... quant au père, l'enfant s'assure une emprise sur lui à la faveur de l'identification. Ces deux attitudes coexistent pendant quelque temps, jusqu'à ce que les désirs sexuels à l'égard de la mère ayant subi un renforcement et l'enfant s'étant aperçu que le père constitue un obstacle à la réalisation de ces désirs, on voie naître le *complexe d'Œdipe.* L'identification avec le père devient alors un caractère d'hostilité, engendre le désir d'éliminer le père et de le remplacer auprès de la mère. A partir de ce moment, l'attitude à l'égard du père devient ambivalente. On dirait que l'ambivalence, qui était dès l'origine impliquée dans l'identification, devient manifeste. »

Au premier abord, on a l'impression qu'il n'y a là qu'un résumé fidèle des analyses de *Psychologie collective et analyse du moi.* Une lecture plus attentive révèle des différences qui paraissent très petites mais qui sont en réalité très importantes. Notre analyse précédente permet de le montrer parce qu'elle a mis en relief les éléments mimétiques du premier texte : ce sont ces mêmes éléments, déjà obscurément rejetés dans la première définition du complexe, que Freud achève, ici, d'éliminer.

Dans le premier texte Freud insistait sur l'antériorité de l'identification au père. Dans le second, il ne renonce pas explicitement à cette doctrine mais c'est le penchant libidinal pour la mère, ce n'est plus l'identification qu'il mentionne en premier lieu. Il nous interdit, en somme, d'imaginer qu'une seule et même force, la volonté de remplacer le père *à tous égards,* nourrit l'identification au modèle et l'orientation du désir vers la mère.

La preuve que l'inversion de l'ordre originel n'est pas fortuite c'est qu'elle se reproduit tout de suite après et avec les mêmes conséquences. On retrouve dans le second texte, juste avant la formation du « complexe », le « renforcement » du penchant libidinal mais au lieu de présenter ce renforcement comme le résultat d'un premier contact avec l'identification, Freud invertit l'ordre des phénomènes, ce qui exclut formellement le lien de cause à effet suggéré par le premier texte. Le renforcement de la *libido* devient quelque chose de complètement immotivé. L'effet est maintenu mais il précède sa cause, ce qui fait que ni l'un ni l'autre ne riment plus à rien. *Le Moi et le ça,* on le voit, fait place nette de tous les effets mimétiques mais c'est aux dépens des meilleures intuitions de *Psychologie collective et analyse du moi,* c'est même au prix d'une certaine incohérence.

Pourquoi Freud agit-il ainsi? Le meilleur moyen de répondre à cette question c'est de persévérer dans la voie que lui rejette. Il faut se demander sur quoi Freud déboucherait s'il abandonnait à ces effets mimétiques qui fourmillent dans les premières analyses et qui disparaissent comme par enchantement au moment où la

définition du complexe est directement en jeu. Il faut donc revenir à la phrase secrètement contredite et annulée par le *même auprès de la mère.* S'identifier au père, nous a dit Freud, en premier lieu c'est vouloir se substituer au père. Le petit garçon « voudrait devenir et être ce qu'il est, *le remplacer à tous égards* ».

Pour exclure la mère de ce *à tous égards,* il faudrait supposer que le fils connaît déjà la « loi » et qu'il s'y conforme avant d'avoir eu la moindre indication à son sujet, puisque c'est l'interposition du père, en principe qui va lui enseigner cette « loi ». Pour exclure la mère, il faudrait que le « complexe » ait déjà eu lieu, en somme. Il est donc clair qu'il faut inclure la mère et c'est bien ce que Freud a d'abord fait. L'universalité vague de la phrase de Freud : « Le fils veut remplacer le père *à tous égards* » est très appropriée car le fils ne peut pas avoir une connaissance claire et distincte des objets du père, y compris de la mère, en tant qu'elle est l'objet du père. Si le fils se dirige vers les objets du père, en somme, c'est parce qu'il se guide en toutes choses sur le modèle qu'il s'est donné, et ce modèle se dirige forcément vers *ses* objets ceux qui sont déjà à lui ou ceux qu'il songe à s'approprier. Le mouvement du disciple vers les objets du modèle, y compris la mère, est déjà amorcé dans l'identification, il est inclu dans l'idée même d'identification telle que Freud la définit. Loin de décourager cette interprétation, on dirait que Freud fait tout, d'abord, pour l'encourager.

Puisque le disciple et le modèle se portent vers le même objet, il y aura heurt entre le disciple et le modèle. La rivalité « œdipienne » subsiste, mais elle prend une signification toute différente. Elle est prédéterminée par le choix du modèle; elle n'a donc rien de fortuit, mais elle n'a rien à voir non plus avec une volonté d'usurpation au sens ordinaire du terme. C'est en toute « innocence » que le disciple se dirige vers l'objet de son modèle, c'est sans arrière-pensée qu'il veut remplacer le père *même auprès de la mère.* Il obéit à l'impératif d'imitation qui lui est transmis par toutes les voix de la culture et par le modèle lui-même.

Si on réfléchit un peu à la situation du disciple vis-à-vis du modèle, on comprendra sans peine que la rivalité

dite « œdipienne », réinterprétée en fonction de la conception radicalement mimétique, doit logiquement entraîner des conséquences à la fois très analogues et assez différentes de celles que Freud attribue à son « complexe ».

Nous avons défini plus haut ces effets de la rivalité mimétique. Nous avons affirmé qu'ils aboutissaient toujours, en fin de compte, à la violence réciproque. Mais cette réciprocité est le résultat d'un processus. S'il y a un stade, dans l'existence individuelle, où la réciprocité n'existe pas encore, où les représailles demeurent impossibles, c'est bien au stade de l'enfance, c'est dans les rapports entre les adultes et les enfants. C'est bien là ce qui rend l'enfance si vulnérable. L'adulte est prompt à prévoir la violence et il réplique à la violence par la violence, il répond du tac au tac; le petit enfant, par contre, n'a jamais été exposé à la violence, c'est bien pourquoi il s'avance sans la moindre méfiance vers les objets de son modèle. Seul l'adulte peut interpréter les mouvements de l'enfant comme un désir d'usurpation; il les interprète au sein d'un système culturel qui n'est pas encore celui de l'enfant, à partir de significations culturelles dont l'enfant n'a pas la moindre idée.

Le rapport modèle/disciple exclut par définition l'égalité qui rendrait la rivalité concevable dans la perspective du disciple. Ce disciple est dans la position du fidèle vis-à-vis de la divinité; il imite ses désirs, mais il est incapable d'y reconnaître quelque chose d'analogue à son propre désir; il ne comprend pas, en somme, qu'il peut « marcher sur les brisées » de son modèle, constituer pour lui une menace. C'est vrai même des adultes, combien plus vrai ce doit l'être de l'enfant, du désir mimétique originel.

La première porte fermée, le premier accès barré, le premier *non* du modèle, même s'il est très léger, même s'il est entouré de toutes sortes de précautions, risque d'apparaître comme une excommunication majeure, une expulsion dans les ténèbres extérieures. C'est bien parce que, la première fois, l'enfant est incapable de répondre à la violence par la violence, c'est parce qu'il n'a aucune expérience de la violence, que le premier obstacle suscité par le *double bind* mimétique risque

de laisser sur lui une impression indélébile. Le « père » prolonge en pointillé les mouvements à peine amorcés du fils et il constate sans peine que celui-ci se dirige droit vers le trône et vers la mère. Le désir du parricide et de l'inceste ne peut pas être une idée de l'enfant, c'est de toute évidence l'idée de l'adulte, l'idée du modèle. Dans le mythe c'est l'idée que l'oracle souffle à Laïos, longtemps avant qu'Œdipe soit capable de désirer quoi que ce soit. C'est aussi l'idée de Freud et elle n'est pas moins fausse que dans le cas de Laïos. Le fils est toujours le dernier à apprendre qu'il est en marche vers le parricide et l'inceste, mais les adultes, ces bons apôtres, sont là pour le renseigner.

Si la première interposition du modèle entre le disciple et l'objet doit constituer une expérience particulièrement « traumatisante », c'est bien parce que le disciple est incapable d'effectuer l'opération intellectuelle que l'adulte, et en particulier Freud lui-même, lui attribue. C'est parce qu'il n'y a pas conscience du modèle comme rival, c'est parce qu'il n'y a pas désir d'usurpation. Le disciple, même adulte et à plus forte raison enfant, est incapable de déchiffrer la rivalité comme rivalité, symétrie, égalité. Confronté par la colère du modèle, le disciple est obligé en quelque sorte de choisir entre lui-même et ce modèle. Et il est bien évident qu'il va choisir le modèle. La colère de l'idole doit être justifiée, et elle ne peut être justifiée que par l'insuffisance du disciple, par un démérite secret qui oblige le dieu à interdire l'accès du saint des saints, à fermer la porte du paradis. Loin de se dissiper, donc, le prestige de la divinité, désormais vengeresse, va se trouver renforcé. Le disciple se croit coupable sans savoir exactement de quoi on le juge; indigne, pense-t-il, de posséder l'objet qu'il désire; cet objet va donc paraître plus désirable que jamais. L'orientation du désir vers les objets protégés par la violence de *l'autre* est amorcée. Le lien entre le désirable et la violence qui se noue ici pourrait bien ne jamais se dénouer.

Freud veut montrer, lui aussi, que les premiers rapports entre l'enfant et ses parents, au niveau du désir, laissent une marque ineffaçable, mais il s'y prend tout autrement puisqu'il écarte en fin de compte les effets

mimétiques dont les possibilités, à peine entrevues, l'avaient d'abord tenté. Comment donc va-t-il s'y prendre? Relisons la phrase essentielle dans *Psychologie collective et analyse du moi* :

Le petit garçon s'aperçoit que le père lui barre le chemin vers la mère; son identification avec le père prend de ce fait une teinte hostile et finit par se confondre avec le désir de remplacer le père, même auprès de la mère.

A en croire Freud, le petit garçon n'aurait aucune peine à reconnaître dans son père un rival au sens du vaudeville traditionnel, un fâcheux, un *terzo incommodo.* Même si ce n'était pas l'imitation du désir paternel qui provoquait la rivalité, le fils devrait rester aveugle au fait qu'il ne s'agit, précisément, que d'une rivalité. L'observation quotidienne de sentiments tels que l'envie et la jalousie montre que les antagonistes adultes ne parviennent pratiquement jamais à ramener leur antagonisme au simple fait de la rivalité. Freud confère ici au petit enfant des pouvoirs de discernement non pas égaux mais très supérieurs à ceux des adultes.

Qu'on nous entende bien; l'invraisemblance que nous dénonçons ici n'a rien à voir avec les présupposés que Freud nous demande d'accepter, avec l'attribution au petit enfant, entre autres choses, d'un désir libidinal analogue à celui des adultes. A l'intérieur même du système composé par les postulats freudiens, l'attribution au fils d'une *conscience claire* de la rivalité constitue une invraisemblance criante.

On nous opposera ici l'argument massue de toutes les orthodoxies médicales, les fameuses « données cliniques ». Devant l'autorité de l'homme en blouse blanche, le profane n'a qu'à s'incliner. Les textes que nous commentons ne reposent sur aucune donnée clinique particulière. Leur caractère spéculatif est évident. Il ne faut ni les sacraliser comme le font les uns, ni les écarter subrepticement comme le font tant d'autres. Dans les deux cas, on se prive d'intuitions très précieuses — même si l'objet réel n'est pas toujours celui que Freud pense atteindre — et on renonce au spectacle fascinant que constitue l'esprit de Freud surpris en

plein travail, les tâtonnements de la pensée freudienne.

On sait que les « données cliniques » ont bon dos mais leur complaisance a des limites. On ne peut pas leur demander de témoigner en faveur d'une *conscience,* si brève soit-elle, du désir parricide et incestueux. C'est bien parce que cette conscience n'est observable nulle part que Freud pour se défaire d'elle, et au plus vite, doit recourir à des notions aussi encombrantes et suspectes que l'inconscient et le refoulement.

Nous arrivons ici au cœur même de notre critique de Freud. L'élément mythique du freudisme ne tient nullement, comme on l'a longtemps affirmé, à la non-conscience des données essentielles qui déterminent la psyché individuelle. Si notre critique reprenait ce thème on pourrait la ranger parmi les critiques rétrogrades du freudisme, ce qu'on ne manquera pas de faire, de toute façon, mais il faudra y mettre une certaine mauvaise foi : ce que nous reprochons à Freud, en dernière analyse, c'est de rester indéfectiblement attaché, en dépit des apparences, à une philosophie de la conscience. L'élément mythique du freudisme, c'est la *conscience* du désir parricide et incestueux, conscience éclair assurément, entre la nuit des premières identifications et celle de l'inconscient, mais conscience réelle tout de même, conscience à laquelle Freud ne veut pas renoncer, ce qui l'oblige à trahir toute logique et toute vraisemblance, une première fois pour rendre possible cette conscience et une deuxième fois pour l'annuler, en imaginant l'inconscient réceptacle et le système de pompes aspirantes et refoulantes que l'on sait. Ce désir du parricide et de l'inceste, je le refoule parce que jadis je l'ai vraiment voulu. *Ergo sum.*

Ce qu'il y a de plus remarquable dans ce moment de conscience claire sur lequel Freud entend fonder toute vie psychique, c'est qu'il est parfaitement inutile; sans lui, en effet, on retrouve l'intuition essentielle de Freud, qui est celle d'un élément critique et potentiellement catastrophique dans les premiers rapports entre l'enfant et ses parents ou plus généralement le désir-disciple et le désir-modèle. Non seulement on ne perd rien d'essentiel mais tout ce qu'on retrouve, on le retrouve sous

une forme et dans un contexte dont les avantages sur le « complexe » freudien sont considérables.

Il n'est pas question pour nous de pénétrer vraiment dans un domaine qui nous entraînerait trop loin, mais on ne peut pas douter que la conception radicalement mimétique du désir ouvre à la théorie psychiatrique une troisième voie, aussi éloignée de l'inconscient réceptacle du freudisme que de toute philosophie de la conscience déguisée en psychanalyse existentielle. Cette voie échappe, en particulier, au fétiche de l'*adaptation* sans tomber dans le fétiche symétrique et inverse de la *perversité* qui caractérise une bonne part de la pensée contemporaine. L'individu « adapté » est celui qui réussit à assigner aux deux injonctions contradictoires du *double bind* — sois comme le modèle, ne sois pas comme le modèle — deux domaines d'application différents. L'adapté partage le réel de façon à neutraliser le *double bind*. C'est là ce que font également les ordres culturels primitifs. A l'origine de toute adaptation individuelle ou collective, il y a l'escamotage d'une certaine violence arbitraire. L'adapté est celui qui réalise lui-même cet escamotage ou qui réussit à s'en accommoder, s'il est déjà réalisé pour lui par l'ordre culturel. L'inadapté ne s'accommode pas. La « maladie mentale [1] » et la révolte, tout comme la crise sacrificielle à laquelle elles ressemblent, vouent l'individu à des formes de mensonge et de violence bien pires assurément que la plupart des formes sacrificielles propres à réaliser l'escamotage en question, mais néanmoins plus *véridiques*. Au départ de nombreux désastres psychiques il y a une soif de vérité forcément méconnue par la psychanalyse, une protestation obscure mais radicale contre la violence et le mensonge inséparables de *tout ordre humain*.

Une psychiatrie qui n'oscillerait plus entre le plat conformisme de l'adaptation et les faux scandales qui commencent avec la prise en charge mythique par l'enfant d'un désir du parricide et de l'inceste, loin de retomber dans la fadeur idéaliste rejoindrait certaines

1. Les guillemets signifient que la notion même de « maladie mentale » est en question, comme dans l'œuvre de certains médecins contemporains.

grandes intuitions traditionnelles qui n'ont rien de « sécurisant ». Dans la tragédie grecque, par exemple, comme dans l'Ancien Testament, le *meilleur* fils ne fait qu'un, en règle générale, avec le *pire*. C'est Jacob plutôt qu'Esaü, c'est le fils prodigue plutôt que le fidèle, c'est Œdipe... Le meilleur fils imite avec une passion qui fait du père pour lui, de lui pour le père, l'obstacle auquel l'un et l'autre reviennent sans cesse se heurter, la pierre d'achoppement que le médiocre réussit mieux à esquiver.

On nous affirmera que tout ceci est étranger à une pensée freudienne directement branchée sur une source de lumière dont nous n'avons pas la moindre idée. On nous dira que le *double bind* mimétique est parfaitement étranger à la conception freudienne, que le double impératif contradictoire postulé par nous comme essentiel : *fais comme le père, ne fais pas comme le père* nous entraîne vers des rivages qui n'ont plus rien de psychanalytique.

Ceci montre bien que la pensée de Freud est trop importante pour être abandonnée à la psychanalyse. La piste que nous suivons n'est pas imaginaire. Pour s'en assurer, il suffit de consulter, toujours dans *le Moi et le ça*, la définition du *Surmoi* ou *moi idéal*. Les rapports du *Surmoi* avec le *moi* ne se bornent pas, écrit Freud, « à lui adresser le conseil : « Sois ainsi » (comme ton père), mais ils impliquent aussi l'interdiction : « Ne sois pas ainsi » (comme ton père); autrement dit : « Ne fais pas tout ce qu'il fait; beaucoup de choses lui sont réservées, à lui seul ».

Qui pourra soutenir, devant ce texte, que Freud est étranger au *double bind*? Non seulement Freud appréhende très bien ce mécanisme mais il le situe là où il faut le situer pour réaliser toutes ses potentialités, ce qui n'est pas toujours le cas dans les débats récents. La définition du *Surmoi* suppose tout autre chose que la conscience mythique de la rivalité; il repose de toute évidence sur l'identité du modèle et de l'obstacle, une identité que le disciple ne parvient pas à repérer. Le *Surmoi* n'est rien d'autre que la reprise de l'identification au père, située désormais non plus *avant* le complexe d'Œdipe mais *après*. Freud, on l'a vu, n'a pas vraiment supprimé cette identification préalable, peut-être

parce qu'il n'aime pas se dédire, mais il l'a sournoisement rejetée au second plan, en l'amputant de son caractère primordial. De toute façon c'est *après* le complexe désormais que l'identification au père doit opérer tous ses effets; elle est devenue le *Surmoi.*

Si on réfléchit à la définition que nous venons de lire, on s'aperçoit que non seulement elle peut se lire dans l'optique du *double bind* mimétique, mais qu'elle ne peut pas se lire dans l'optique postulée par Freud, celle d'un complexe d'Œdipe « refoulé », c'est-à-dire d'un désir parricide et incestueux qui a d'abord été conscient puis a cessé de l'être.

Pour concevoir les deux commandements contradictoires du *Surmoi,* dans le climat d'incertitude et d'ignorance impliqué par la description freudienne, on doit imaginer une première imitation, ardente et fidèle, payée d'une disgrâce d'autant plus stupéfiante aux yeux du fils qu'elle s'inscrit dans le contexte de cette ardeur et de cette fidélité. L'injonction positive : « Sois comme le père » paraît couvrir le champ entier des activités paternelles. Rien dans cette première injonction n'annonce ni surtout ne permet d'interpréter l'injonction contraire qui lui succède immédiatement : « Ne sois pas comme le père », laquelle paraît couvrir, elle aussi, le champ entier du possible.

Tout principe de différenciation fait défaut; c'est cette ignorance qui est terrible; le fils se demande en quoi il a démérité; il cherche à définir pour les deux injonctions, des domaines séparés d'application. Il ne donne nullement l'impression d'un transgresseur; il n'a pas enfreint une loi qu'il connaîtrait déjà; il cherche à connaître la loi qui permettrait de définir sa conduite comme transgression.

Que faut-il conclure de cette définition? Pourquoi Freud recommence-t-il à jouer avec les mêmes effets de *mimesis* qu'il refuse au stade de l'Œdipe, après avoir été d'abord tenté par eux? A cette question, il n'y a visiblement qu'une seule réponse. Freud ne veut nullement renoncer aux effets de *mimesis* qui miroitent autour de l'identification. Il y revient dans le *Surmoi.* Mais la définition du *Surmoi* suit presque immédiatement, dans *le Moi et le ça,* la seconde définition du complexe d'Œdipe citée plus haut, celle qui, justement, est complètement purifiée des effets mimétiques qui la hantaient dans *Psychologie collective et analyse du moi.* On peut donc reconstituer l'évolution de la pensée freudienne entre *Psychologie collective...* qui date de 1921 et *le Moi et le ça* qui date de 1923. Dans le premier ouvrage, Freud a d'abord cru possible de concilier les effets mimétiques avec l'idée maîtresse, avec le complexe d'Œdipe. C'est bien pourquoi les intuitions liées à la conception mimétique parsèment les réflexions de ce premier ouvrage. Au cours même de sa rédaction, semble-t-il, Freud a commencé à pressentir l'incompatibilité des deux thèmes. Cette incompatibilité est parfaitement réelle. La conception mimétique détache le désir de tout objet; le complexe d'Œdipe enracine le désir dans l'objet maternel; la conception mimétique élimine toute conscience et même tout désir réel du parricide et de l'inceste; la problématique freudienne est au contraire tout entière fondée sur cette conscience.

Freud, de toute évidence, est bien décidé à se donner son « complexe ». Quand il lui faut choisir entre les effets mimétiques et un désir parricide et incestueux pleinement épanoui, il choisit résolument ce dernier. Cela ne veut pas dire qu'il renonce à explorer les possibilités prometteuses de la *mimesis.* Ce qu'il y a d'admirable, chez Freud, c'est précisément qu'il ne renonce jamais à rien. Quand il supprime les effets de *mimesis,* c'est simplement pour les empêcher de subvertir la version officielle du complexe. Il veut régler le problème de l'Œdipe une fois pour toutes pour se retrouver libre de jouer avec les effets de *mimesis.* Une fois le complexe d'Œdipe derrière lui, il voudrait reprendre les choses au point où elles étaient *avant* le complexe.

Freud, en somme, a d'abord essayé de développer le complexe d'Œdipe sur la base d'un désir mi-objectal, mi-mimétique. De là la dualité étrange de l'identification au père et du penchant libidinal pour la mère dans la première et même la seconde version de l'Œdipe. C'est l'échec de ce compromis qui pousse Freud à fonder l'Œdipe sur un désir purement objectal et à réserver les effets mimétiques pour une autre formation psychique, le Surmoi.

La dualité des « instances » constitue un effort pour séparer les deux pôles de la réflexion freudienne sur le désir, le désir objectal et œdipien d'un côté, les effets mimétiques de l'autre. Mais cet effort de division complète ne peut pas aboutir; il est voué au même échec que l'effort de synthèse qui précède.

Dans le désir mimétique, on ne peut jamais séparer complètement ces trois termes que sont l'identification, le choix d'objet et la rivalité. La preuve que la pensée freudienne est toujours influencée par l'intuition mimétique se situe précisément dans la conjonction irrésistible de ces trois termes. Dès que l'un d'eux apparaît les deux autres tendent à suivre. Dans le complexe d'Œdipe, Freud ne se débarrasse du mimétisme qu'à grand-peine, et au prix d'une grande invraisemblance. Inversement, dans le *Surmoi,* là où rien en principe ne devrait plus contrarier l'identification au père, on voit pointer à nouveau la rivalité pour un objet nécessairement maternel.

Quand Freud fait dire au *Surmoi* : *Ne sois pas ainsi (comme le père) : bien des choses lui sont réservées, et à lui seul,* il ne peut s'agir que de la mère, et c'est bien de la mère qu'il s'agit. C'est pourquoi, Freud écrit : « Le double aspect du Surmoi (sois comme le père, ne sois pas comme le père) découle du fait qu'il a mis tous ses efforts à refouler le complexe d'Œdipe et qu'il est né à la suite de ce refoulement. »

Ce Surmoi, à la fois refoulant et refoulé, et qui ne naît qu'après avoir fait « tous ses efforts », pose assurément de formidables problèmes. *Il en sait trop,* même négativement. La vérité c'est que la réactivation de l'identification au père qui définit le *Surmoi* provoque illico une réactivation du triangle œdipien. Comme nous le disions à l'instant, Freud ne peut pas évoquer un des trois termes de la configuration mimétique sans voir reparaître les deux autres, qu'il le veuille ou non. Cette réapparition du triangle œdipien n'était pas prévue au programme. Le complexe d'Œdipe, capital fondateur et inaliénable de la psychanalyse, est déjà enfermé à double tour dans les coffres de l'inconscient, au-dessous de la banque psychanalytique.

C'est cette réapparition inattendue du triangle œdipien qui fait dire à Freud que le fils doit avoir bien de la peine à refouler son Œdipe! En réalité c'est Freud lui-même qui ne parvient pas à s'en débarrasser. Hanté par la configuration mimétique, il esquisse sans cesse un triangle qu'il croit être celui de l'éternel complexe et qui, en réalité, est celui d'une *mimesis* toujours forcément contrariée : c'est le jeu du modèle et de l'obstacle que Freud a toujours « sur le bout de la langue » mais il ne parvient pas à le débrouiller.

Nous nous contentons de déchiffrer ici deux ou trois textes clés dont la mise en rapport nous paraît assez révélatrice, mais nous aurions pu en choisir bien d'autres, y compris les cas dits « cliniques » avec des résultats tout aussi probants. Dans les textes traités par nous, revient à plusieurs reprises un terme fondamental de la problématique freudienne, *ambivalence* dont on peut montrer qu'il traduit à la fois la présence de la configuration mimétique dans la pensée freudienne et l'impuissance du penseur à articuler correctement les rapports des trois éléments de la figure, le modèle, le disciple et l'objet que forcément celui-ci et celui-là se disputent puisque l'un le désigne à l'autre par son désir, puisqu'il est objet *commun.* Tout ce qui est *commun,* dans le désir, on croit le savoir mais on ne le sait pas, signifie non l'harmonie mais le conflit.

Le terme *ambivalence* apparaît à la fin des deux définitions du complexe d'Œdipe que nous avons citées, celle de *Psychologie collective...* et celle de *le Moi et le ça.* Voici à nouveau les deux passages :

« ... L'identification au père prend ... une teinte hostile et finit par se confondre avec le désir de remplacer le père, même auprès de la mère. *L'identification était d'ailleurs ambivalente dès le début.*

L'identification avec le père devient alors un caractère d'hostilité, engendre le désir d'éliminer le père et de le remplacer auprès de la mère. A partir de ce moment, *l'attitude à l'égard du père devient ambivalente. On dirait que l'ambivalence, qui était dès l'origine impliquée dans l'identification devient manifeste.* »

On se rappelle comment était définie, tout d'abord, l'identification au père : « elle n'a rien de passif, ni de

féminin... », il semblait alors qu'on avait affaire à une chose tout unie et sans ambiguïté. Pourquoi Freud lui attribue-t-il un peu plus loin une « ambivalence » principielle à laquelle visiblement il n'avait pas songé jusqu'alors? Tout simplement parce qu'il pressent, désormais, et son intuition ne le trompe pas, que les sentiments positifs de l'identification première, imitation, admiration, vénération, sont infailliblement condamnés à se muer en sentiments négatifs, désespoir, culpabilité, ressentiment, etc. Mais Freud ne sait pas *pourquoi* les choses vont se passer ainsi, et il ne le sait pas parce qu'il ne peut pas accéder à une conception franchement mimétique du désir, il ne peut pas reconnaître ouvertement dans le modèle de l'identification *un modèle du désir lui-même, donc un obstacle en puissance.*

Toutes les fois que la contradiction du désir mimétique fait pression sur Freud, qu'elle s'impose obscurément à lui sans qu'il puisse la tirer au clair, Freud se réfugie dans la notion d'*ambivalence.* L'ambivalence renvoie à un sujet isolé, le sujet philosophique traditionnel, une contradiction qui est située dans le rapport, le *double bind* insaisissable.

Une fois logée dans l'individu solitaire, la contradiction devient parfaitement incompréhensible; on se dit, par conséquent, qu'elle doit relever du « corps ». Freud lui-même nous laisse croire et se persuade qu'il effectue, en disant *ambivalence,* une plongée vertigineuse vers les régions obscures où le psychique et le somatique se rejoignent. En réalité, il s'agit toujours d'un renoncement à déchiffrer ce qui demeure déchiffrable. Le « corps » étant muet ne risque pas de protester. Chacun, aujourd'hui, se prétend à l'écoute du « corps », capable de décrypter son message à la suite de Freud. Dans toute l'œuvre de Freud, il n'y a pas un seul exemple d'*ambivalence* qui ne puisse et, en dernière analyse, ne doive se ramener au schéma de l'obstacle-modèle.

Renvoyer le conflit à l'épaisseur matérielle du sujet, c'est faire de son impuissance vertu, c'est déclarer que le rapport qu'on ne peut pas déchiffrer est non seulement indéchiffrable mais qu'il ne s'agit pas d'un rapport. Et voilà le « corps » du sujet, les régions les plus corporelles de la psyché, dotés d'une propension plus ou moins organique à rencontrer devant elles... l'obstacle du désir modèle. L'ambivalence devient vertu principielle de la corporalité en tant qu'elle nourrit la psyché. C'est la vertu dormitive de la scolastique moderne sur le désir. Grâce à cette notion, et à quelques autres, la psychanalyse accorde un sursis, donne même un nouveau semblant de vie, en prétendant le rendre plus « incarné », à un mythe de l'individu qu'elle devrait dissoudre.

Chez Freud, au moins, derrière *ambivalence,* il y a une intuition partielle mais réelle du désir mimétique, ce qui n'est pas le cas chez bien d'autres. On doit se demander comment Freud s'est arrangé pour ne jamais repérer un mécanisme pourtant très simple. C'est cette extrême simplicité en un sens qui le dissimule. Mais il y a autre chose.

Et cet autre chose n'est pas difficile à découvrir; nous le rencontrons à chaque pas depuis le début de notre analyse. Cet autre chose, bien entendu, est le cœur même du « complexe d'Œdipe », c'est-à-dire ce bref moment de conscience pendant lequel le désir du parricide et de l'inceste est censé devenir intention formelle chez l'enfant. Nous constatons à chaque instant que le parricide et l'inceste au sens freudien constituent un obstacle décisif sur le chemin du désir radicalement mimétique. Pour se persuader qu'il y a vraiment désir de parricide, désir de l'inceste, Freud est obligé d'écarter le modèle en tant qu'il désigne le désir et d'enraciner le désir dans l'objet, c'est-à-dire à perpétuer la conception traditionnelle et régressive du désir; le mouvement de la pensée freudienne vers la *mimesis* radicale est constamment freiné par cette obligation étrange, cette espèce de devoir qu'il se fait, très visiblement, du parricide et de l'inceste.

Nous avons vu que la rivalité mimétique présente sur le complexe freudien des avantages de tous ordres; elle élimine, avec la conscience du désir parricide et incestueux, la nécessité encombrante du refoulement et de l'inconscient. Elle s'inscrit dans un système de lecture qui déchiffre le mythe œdipien; elle assure à l'explication une cohérence dont le freudisme est incapable

et ceci avec une économie de moyens que Freud ne soupçonne même pas. Pourquoi dans ces conditions, Freud renonce-t-il à l'héritage du désir mimétique pour se jeter goulûment sur le plat de lentilles du parricide et de l'inceste?

Même si nous nous trompons, même si nous ne percevons pas, infidèles que nous sommes, le quart des trésors que recèle la merveilleuse doctrine du « complexe d'Œdipe », la question demeure posée. La lecture que nous proposons de substituer au complexe, on ne peut pas dire que Freud l'a vraiment refusée. Il est évident qu'il ne l'a pas aperçue. Elle paraît si simple et si naturelle, une fois qu'on l'a repérée, que Freud n'aurait pas manqué d'en faire état, ne serait-ce que pour la rejeter, s'il était vraiment parvenu jusqu'à elle. La vérité c'est qu'il n'y est pas parvenu; notre lecture explique de nombreux aspects et rassemble bien des fils, épars dans le texte freudien, parce qu'elle est au-delà de lui, parce qu'elle achève ce qu'il n'a pas pu terminer, parce qu'elle va jusqu'au bout là où il est resté en chemin, arrêté par le mirage du parricide et de l'inceste. Freud est ébloui par ce qui lui apparaît comme sa découverte cruciale. Elle lui bouche l'horizon; elle lui interdit de s'engager résolument dans la voie de cette *mimesis* radicale qui révélerait la nature mythique du parricide et de l'inceste, et dans le mythe œdipien et dans la psychanalyse.

La psychanalyse, c'est un fait, paraît tout entière résumée dans le thème du parricide et de l'inceste. C'est ce thème qui l'a rendue longtemps scandaleuse aux yeux du monde, donc qui a fait toute sa gloire. C'est ce thème qui lui a valu l'incompréhension et presque la persécution aussi bien que les dévouements extraordinaires que l'on sait. C'est l'arme absolue et instantanée qui permet de convaincre de « résistance » tous ceux qui élèvent le moindre doute sur l'efficacité de la doctrine.

Jamais l'intuition du désir mimétique ne triomphe, chez Freud, mais jamais elle ne laisse le penseur en repos. C'est pourquoi le fondateur de la psychanalyse reprend toujours les mêmes thèmes, s'efforce inlassablement de réorganiser les données du désir, sans jamais aboutir à des résultats vraiment satisfaisants car il n'abandonne jamais le point de départ objectal. Les diverses formations ou instances, les concepts théoriques — castration, complexe d'Œdipe, Surmoi, inconscient, refoulement, ambivalence — ne sont jamais que les retombées successives d'un effort toujours repris car jamais achevé.

Il faut envisager les analyses freudiennes non comme un système complet mais comme une série d'essais, presque toujours sur le même sujet. Le *Surmoi* par exemple, n'est qu'une seconde mouture de l'Œdipe; mieux on pénètre sa genèse et mieux on comprend que la différence qui le sépare de l'Œdipe est illusoire.

Le meilleur Freud n'est pas plus freudien que le meilleur Marx n'est marxiste. L'opposition médiocre qu'il a rencontrée l'a poussé dans la voie d'un dogmatisme polémique et stérile que les fidèles ont aveuglément embrassé, les infidèles aveuglément rejeté, si bien que tout contact simple et vivant avec les textes est devenu difficile.

La psychanalyse postfreudienne a très bien vu ce qu'il fallait faire pour systématiser le freudisme, pour le couper, c'est-à-dire, de ses racines vivantes. Pour assurer l'autonomie du désir incestueux, il suffit de parachever l'effacement des éléments mimétiques dans l'Œdipe. On oubliera donc complètement l'identification au père. Freud montre déjà la voie, dans *le Moi et le ça.* Inversement, pour établir la dictature du *Surmoi* sur des bases inébranlables, il suffit d'éliminer tout ce qui tend à ramener l'objet et la rivalité dans la définition de celui-ci. On rétablit pleinement, en somme, un ordre des choses qui est celui du « bon sens » et que Freud a seulement ébranlé. Dans l'Œdipe, le père est rival honni; il n'est donc pas question d'en faire un modèle vénéré. Réciproquement, dans le *Surmoi,* le père est un modèle vénéré, il n'est pas question d'en faire un rival honni. L'*ambivalence,* c'est bon pour les malades, pas pour les psychanalystes!

On aura donc une rivalité sans identification préalable (complexe d'Œdipe) suivie d'une identification sans rivalité (*Surmoi*). Dans un de ses premiers articles, « l'Agressivité en psychanalyse », Jacques Lacan a noté le caractère ahurissant de cette séquence : « L'effet

structural d'identification au rival ne va pas de soi, sinon sur le plan de la fable. » Laissons la fable de côté; nous verrons dans un instant qu'elle n'a de leçons à recevoir de personne. L'effet dont parle Lacan n'appartient pas non plus au meilleur Freud; il caractérise parfaitement, par contre, le dogme psychanalytique refroidi.

L'intérêt des analyses freudiennes n'est pas dans leurs résultats, dans l'empilement des pompeuses « instances », dans les échafaudages précaires que les disciples bien dressés escaladent et dégringolent avec une agilité aussi remarquable que futile, il est dans l'*échec* du système. Freud n'a jamais réussi à organiser les rapports du modèle, du disciple et de leur objet commun mais il n'a jamais renoncé. Il ne peut pas manipuler deux de ces termes sans que le troisième surgisse à leurs côtés, tel un méchant diable à ressort que les infirmiers à blouse blanche s'acharnent à renfermer dans sa boîte, *croyant se rendre utiles*. On ne peut pas imaginer castration plus radicale du grand penseur sacralisé.

***

On s'est beaucoup demandé, après Freud, si le « complexe d'Œdipe » est réservé au monde occidental ou s'il est présent, aussi, dans les sociétés primitives. Un ouvrage de Malinowski, *The Father in Primitive Society* a joué un rôle dans cette controverse et il n'est pas inutile de revenir à lui dans la perspective du présent essai.

Malinowski affirme d'abord que les Trobriandais sont plus heureux que les Occidentaux. Les sauvages ne connaissent pas les tensions et les conflits des civilisés. Il se révèle vite qu'ils en connaissent d'autres. Dans la société trobriandaise, l'oncle maternel joue non pas sans doute tous les rôles dévolus au père dans la nôtre mais plusieurs de ceux-ci. C'est de lui et non de leur père que les enfants héritent; c'est à lui qu'est confiée leur éducation tribale. Il ne faut pas s'étonner si tensions et conflits se produisent avec cet oncle plutôt qu'avec le père qui apparaît comme une espèce de refuge, un compagnon amical et indulgent.

Malinowski présente ses observations dans le cadre

d'un dialogue avec Freud. Mais on retire du texte une impression confuse. L'auteur affirme d'abord que le complexe n'a pas l'universalité que lui attribue Freud. La réflexion sur l'oncle vient ensuite et elle suggère des conclusions plus favorables à la psychanalyse. Il ne s'agit plus de réfuter Freud mais de l'enrichir. L'oncle, chez les Trobriandais, joue un rôle analogue à celui du père chez nous. Sous cette forme flottante, le complexe d'Œdipe pourrait bien avoir quelque chose d'universel.

Les psychanalystes ont bien accueilli ce livre. Ils y voient la réfutation d'autres ethnologues qui restent sceptiques à l'égard de la psychanalyse, prisonnière à leurs yeux d'un cadre familial trop particulier. Les psychanalystes ne prennent pas garde que Malinowski, dont le freudisme est plutôt sommaire, ne fait jamais état, à propos de l'oncle trobriandais, que de tensions explicites et conscientes. Sur le plan de la psychanalyse, rien ne permet d'affirmer que ces tensions s'enracinent dans un drame inconscient dont l'oncle serait encore le personnage principal. Cette inconséquence ne passerait pas inaperçue, sans doute, si les conclusions du livre étaient défavorables à la psychanalyse.

Dans la perspective du présent essai, certaines observations de Malinowski sont essentielles : elles touchent de façon directe aux rapports qui nous intéressent et auxquels se ramène toujours, à nos yeux, tout ce qu'il y a de réel dans le complexe d'Œdipe. Sans y attacher lui-même suffisamment d'importance, Malinowski montre que les sociétés primitives, ou tout au moins les Trobriandais, opposent à la rivalité mimétique et au *double bind* des entraves qui n'existent pas dans notre société. L'essentiel ici n'est pas l'indulgence du père ou la sévérité de l'oncle, ce n'est pas l'autorité qui se déplace d'un personnage masculin à un autre. Une différence plus intéressante est formulée en quelques lignes : le père et le fils n'appartiennent pas au même lignage; le père, et la culture paternelle en général, ne servent pas de modèle. Il n'y a pas, venant du père, une injonction qui dit : *Imite-moi.*

« Les enfants grandissent dans une communauté où ils sont des étrangers du point de vue légal; ils n'ont

aucun droit sur terre; ils ne tirent aucune fierté des gloires du village; leur vraie demeure, le pôle de leur patriotisme local, leur héritage, l'honneur de leurs ancêtres sont ailleurs. De cette double influence, d'étranges combinaisons résultent et une certaine confusion. »

Les fils vivent avec un homme, leur père, qui n'incarne pas leur « idéal » au sens freudien du *moi idéal* ou du *Surmoi.* Cet idéal existe, il y a un modèle fourni par la culture, l'adulte le plus proche dans la lignée maternelle, mais *les enfants ne vivent pas avec ce modèle.* L'oncle maternel, pour commencer, n'intervient qu'assez tard dans l'existence des enfants; même alors, sa présence n'est pas constante, il vit, le plus souvent, dans un autre village. Enfin et surtout, il y a un tabou très strict qui l'oblige à éviter sa propre sœur, la mère des enfants. Aussi bien en termes freudiens qu'en termes de *double bind,* le déplacement vers l'oncle est illusoire. L'Œdipe avunculaire n'est qu'une plaisanterie.

Entre l'oncle et les neveux les tensions sont d'autant plus explicites, en vérité, qu'elles n'enferment pas l'enfant dans la contradiction. L'obstacle ne peut pas devenir modèle ni le modèle obstacle; le mimétisme est canalisé de telle façon que le désir ne va pas prendre son propre obstacle pour objet.

Si on étudiait d'autres systèmes primitifs, on découvrirait sans doute que la sphère d'activité du modèle culturel, à supposer que ce modèle soit toujours incarné en un personnage déterminé, ne recoupe jamais suffisamment la sphère du disciple pour permettre la convergence de leurs deux désirs. Ces deux sphères ne se touchent que sur des points précis destinés à assurer, le moment venu, l'*initiation* du disciple au sein de la culture.

Les observations de Malinowski donnent à penser que les sociétés primitives sont mieux protégées du *double bind* que la société occidentale. Par rapport à la société trobriandaise, en effet, comment va se définir la société occidentale? Si haut que l'on remonte, dès le stade patriarcal, il y a cumul sur une seule tête des fonctions qui sont partagées chez les Trobriandais entre le père et l'oncle maternel. Le système patriarcal est donc moins

différencié que le système trobriandais. Même s'il nous apparaît et doit nous apparaître, du point de vue de la famille moderne, comme le *summum* dans l'ordre de la structuration arbitraire, il se définit déjà par un signe moins du point de vue des sociétés primitives.

Il faut renoncer, certainement, à l'expression « complexe d'Œdipe », source inépuisable d'erreurs et de malentendus. Il faut regrouper autour de la *mimesis* conflictuelle, les phénomènes réels que la psychanalyse rapporte à ce complexe; ils y gagnent en cohérence; il devient possible, d'autre part, d'insérer ces mêmes phénomènes dans un schéma diachronique, de les situer historiquement, non seulement eux-mêmes mais les théories qui surgissent pour les expliquer et au premier chef, bien entendu, la psychanalyse.

Pour qu'une théorie telle que le complexe d'Œdipe puisse apparaître, il faut qu'il y ait déjà, dans la société, de la *mimesis* réciproque, il faut que le mécanisme du modèle et de l'obstacle soit présent mais sans que sa violence, le plus souvent, devienne manifeste, il faut, enfin, que ce mécanisme trouve normalement dans le père son origine et son point de départ. Si le père est à l'origine du *double bind,* la fascination mimétique gardera, pendant toute l'existence du sujet, une coloration paternelle. Chez l'individu comme dans le groupe, la fascination mimétique va toujours s'exaspérant; elle tend toujours à reproduire ses formes initiales, toujours, en d'autres termes, elle cherche de nouveaux modèles — et de nouveaux obstacles — à la ressemblance du premier. Si le premier modèle est le père, le sujet choisira ses nouveaux modèles à la ressemblance du père.

Dans la société occidentale, même à l'époque patriarcale, le père est déjà modèle. Pour qu'il y ait *double bind,* il faut encore que le père devienne obstacle. Et le père ne peut devenir obstacle qu'avec la diminution de sa puissance paternelle qui le rapproche du fils sous tous les rapports et le fait vivre dans le même univers que celui-ci. L'âge d'or du « complexe d'Œdipe » se situe dans un monde où la position du père est affaiblie mais pas complètement perdue, c'est-à-dire dans la famille occidentale au cours des derniers siècles. Le père est alors le premier modèle et le premier obstacle

dans un monde où la dissolution des différences commence à multiplier les occasions de *double bind*.

Cet état de choses, en lui-même, demande explication. Si le mouvement historique de la société moderne est la dissolution des différences, il est très analogue à tout ce qu'on a nommé ici crise sacrificielle. Et sous bien des rapports, en effet, *moderne* apparaît comme synonyme de crise culturelle. Il faut noter, toutefois, que le monde moderne réussit sans cesse à retrouver des paliers d'équilibre, précaires, assurément, et à des niveaux d'indifférenciation relative qui s'accompagnent de rivalités toujours plus intenses mais jamais suffisantes pour détruire ce même monde. Les analyses des chapitres précédents donnent à penser que les sociétés primitives ne résisteraient pas à une telle situation : la violence perdrait toute mesure et déclencherait, par son paroxysme même, le mécanisme de l'unanimité fondatrice, restaurant du même coup quelque système fortement différencié. Dans le monde occidental et moderne, rien de tel ne se produit jamais; l'effacement des différences se poursuit, de façon graduelle et continue, pour être tant bien que mal absorbé et assimilé par une communauté qui s'étend peu à peu à la planète entière.

Ce n'est pas la « loi », sous aucune forme concevable, qu'on peut rendre responsable des tensions et aliénations auxquelles l'homme moderne est exposé, c'est l'absence toujours plus complète de toute loi. La dénonciation perpétuelle de la loi relève d'un *ressentiment* typiquement moderne, c'est-à-dire d'un ressac du désir qui se heurte non à la loi, comme il le prétend, mais au modèle-obstacle dont le sujet ne veut pas reconnaître la position dominante. Plus la *mimesis* devient frénétique et désespérée, dans le tourbillon des *modes* successives, plus les hommes se refusent à reconnaître qu'ils font du modèle un obstacle et de l'obstacle un modèle. Le véritable *inconscient* est là, et il est évident qu'il peut se moduler de bien des manières.

Ce n'est pas Freud, ici, qui peut servir de guide, ce n'est pas Nietzsche non plus qui réserve le ressentiment aux « faibles », qui s'efforce vainement d'instaurer une différence stable entre ce ressentiment et un désir vraiment « spontané », une volonté de puissance qu'il pourrait dire *sienne*, sans jamais percevoir dans son propre projet l'expression suprême de tout ressentiment... mais c'est peut-être Kafka, un des rares à reconnaître dans l'absence de loi la même chose que la loi devenue folle, le vrai fardeau qui pèse sur les hommes. Une fois de plus, peut-être, le meilleur guide est un de ces écrivains dont nos hommes de science dédaignent les intuitions. Au père qui n'est plus qu'un rival écrasant, le fils demande le texte de la loi, n'obtenant, en réponse, que des bredouillements.

Si, par rapport au primitif, le patriarcal doit déjà se définir comme moindre structuration, la « civilisation occidentale », à en juger par ce qui s'est passé depuis, pourrait bien être gouvernée, d'un bout à l'autre de son histoire, par un principe de moindre structuration ou de déstructuration, que l'on peut presque comparer à une espèce de vocation. Un certain dynamisme entraîne l'Occident d'abord puis l'humanité entière vers un état d'indifférenciation relative jamais connu auparavant, vers une étrange sorte de non-culture ou d'anticulture que nous nommons, précisément, le moderne.

Le surgissement de la psychanalyse est historiquement déterminé par l'avènement du *moderne*. Même si l'origine qui leur est attribuée est mythique, fantaisiste, la plupart des phénomènes groupés autour du « complexe d'Œdipe » ont une unité réelle et une intelligibilité que la lecture mimétique révèle pleinement. Le « complexe d'Œdipe », c'est la propagation du mimétisme réciproque dans le maintien partiel, au moins pendant un certain temps, de structures familiales dérivées du patriarcal. C'est la même désagrégation que dans les crises sacrificielles primitives, mais qui opère de façon graduelle et mesurée, sans déchaînement véritable, sans violence manifeste, sans emballement catastrophique ni résolution d'aucune sorte. On peut voir là l'étonnante mobilité du moderne, son efficacité prodigieuse, tout autant que les tensions grandissantes dont il est affligé.

Le complexe d'Œdipe est occidental et moderne, tout comme sont occidentales et modernes la neutralisation et la stérilisation relatives d'un désir mimétique toujours plus libéré de ses entraves mais toujours centré sur le père, et susceptible, en tant que tel, de retom-

ber sur certaines formes d'équilibre et de stabilité.

Si la psychanalyse s'inscrit dans une histoire, elle annonce et prépare ce dont elle ne peut absolument pas parler, un degré d'indifférenciation encore plus poussé qui entraîne l'effacement complet du rôle paternel.

Comme toute pensée mythique, la psychanalyse est un système clos et rien ne peut jamais la réfuter. S'il n'y a pas conflit avec le père, c'est le caractère inconscient du complexe qui l'exige; s'il y a conflit, c'est encore le complexe qu'on invoque; c'est lui qui « affleure », et s'il est « mal liquidé », c'est la preuve, une fois de plus, qu'il est bien là!

Non seulement la psychanalyse est toujours vérifiée mais elle l'est de mieux en mieux à mesure que le mimétisme se propage et s'exaspère, que la déstructuration prend des allures de plus en plus critiques, que le *double bind* fourmille. Moins il y a de père et plus « l'Œdipe » fait des siennes. C'est un jeu d'enfant, désormais, que de rapporter d'innombrables troubles psychiques à un Œdipe dont le Laïos est introuvable. On décrète alors qu'il y aurait illusion psychologiste à retracer le complexe à un vrai père, à un oncle en chair et en os, ou même à tout individu déterminé. Et c'est bien vrai. La psychanalyse triomphe absolument. Elle est partout, ce qui revient à dire qu'elle n'est plus nulle part; elle n'échappe à la banalité des fausses évidences populaires que pour tomber dans le formalisme ésotérique.

***

Si le complexe d'Œdipe est une lecture erronée du *double bind*, tout ce qui peut passer, aux yeux du monde et du père lui-même pour désir filial du parricide et de l'inceste a le père lui-même, ou plutôt le modèle, pour instigateur.

Le mythe freudien reste si puissant, de nos jours, même chez les sceptiques, qu'on verra là peut-être une plaisanterie. Il faut donc insister, chercher des répondants, notamment chez un auteur que nul, en ce domaine, ne peut se permettre de dédaigner, Sophocle. On pourrait s'adresser une fois de plus à *Œdipe roi* mais la pièce a tellement servi, et à des fins si diverses,

que sa valeur d'exemple s'est usée. On se tournera donc vers une œuvre moins fréquentée : *les Trachiniennes.*

Au dernier acte, Héraklès, le héros, se tord de douleur dans sa tunique empoisonnée. Auprès de lui, Hyllos attend respectueusement les ordres de son père. Après avoir rappelé ce fils à l'obéissance, Héraklès lui demande d'allumer un grand feu et de l'y jeter vivant, lui son père, pour le délivrer de ses souffrances. Hyllos se récrie : son propre père veut faire de lui un parricide! Héraklès insiste et en des termes qui font bien du père l'instigateur du parricide, le responsable d'un *double bind* implacable :

— Je te dis ce que tu dois faire. *Sinon, sois le fils d'un autre, au lieu d'être appelé le mien.*
— Là! hélas! à quoi me convies-tu? A devenir ton meurtrier, ton assassin.

La suite est plus étonnante encore. Héraklès a un *second service* à demander à son fils, moins important, assure-t-il, que le premier. Le texte, à ce point, acquiert une forte saveur de comédie, tout au moins dans le contexte moderne, saturé de pédantisme psychanalytique. La mort du père va priver de son protecteur la jeune Iole, sa dernière épouse, recrutée lors des derniers « travaux » :

HÉRAKLÈS. — ... voici, mon fils, mes recommandations. Lorsque je serai mort, si tu veux montrer ta piété, respecte les serments jurés à ton père et fais d'elle (Iole) ta femme. *Ne dis pas non à ton père. Elle a dormi à mes côtés : mon vœu est qu'aucun autre que toi ne la possède.* Va, mon fils, c'est à toi de former ces liens. Crois-moi; tu m'as donné ta foi pour de grandes choses; la refuser pour de moins grandes, c'est annuler le service rendu.

HYLLOS. — Là! Il est mal sans doute de se fâcher contre un malade. Mais lui voir telle idée en tête, qui donc pourrait en prendre son parti?

Après cette réponse moliéresque, le dialogue va se poursuivre, toujours plus digne d'attention. Hyllos,

superficiellement, motive son refus initial d'épouser Iole, du rôle — d'ailleurs complètement passif — joué par la jeune femme dans la tragédie familiale qui s'achève. En réalité c'est le rapport *vrai* entre le désir du père et le désir du fils qui est en cause, rapport d'identité qui passe aux yeux du monde pour révolte impie alors qu'il est pure obéissance à la volonté paternelle, à la suggestion tantôt insidieuse, tantôt impérieuse du modèle paternel : *Désire ce que je désire :*

HYLLOS. — Ah! pitié, ma détresse est sans bornes.
HÉRAKLÈS. — Parce que tu refuses d'obéir à ton père.
HYLLOS. — Est-ce à toi de m'apprendre l'impiété, ô père?
HÉRAKLÈS. — Il n'y a point d'impiété à satisfaire mon désir.
HYLLOS. — Ainsi ce sont là tes ordres formels?
HÉRAKLÈS. — Oui, j'en prends les dieux à témoin.
HYLLOS. — *Je t'obéirai donc — je ne veux pas te dire non — mais ce sera en dénonçant aux yeux l'acte comme tien. Je ne saurais être coupable en obéissant à mon père..*
HÉRAKLÈS. — C'est fort bien conclure...

La « fable », on le voit, en sait plus long que la psychanalyse sur les rapports du père et du fils. Il y a là, pour la pensée moderne, une bonne leçon d'humilité. Vieux de vingt-cinq siècles, Sophocle peut encore nous aider à secouer le joug de la plus encombrante des mythologies, la mythologie du complexe d'Œdipe[1].

1. Il faudrait donner ici une voix à la victoire d'autres textes littéraires, victoire encore muette bien que totale aussi bien sur l'inertie et le peu de foi de certains défenseurs attitrés de la « littérature » que sur la confondante simplicité des « démystificateurs ». En ce qui concerne la question de l'incitation paternelle au parricide, l'extraordinaire chef-d'œuvre de Calderon, *La Vida es sueño* mérite une mention particulière et une étude indépendante, celle que Cesareo Bandera est en train de lui consacrer. C'est à lui que je dois de comprendre qu'il faut ranger Calderon avec l'au-delà de Freud dans l'ordre du désir et d'un obstacle qui n'est qu'en apparence celui de la « loi ».

VIII

TOTEM ET TABOU ET LES INTERDITS DE L'INCESTE

La critique contemporaine est à peu près unanime sur le compte des thèses développées dans *Totem et tabou :* elles sont inacceptables. Freud se donne à l'avance tout ce dont le livre a pour objet de rendre compte. La horde primitive de Darwin est une caricature de la famille. Le monopole sexuel du mâle dominateur coïncide déjà avec les futurs interdits de l'inceste. Il y a là, constate Lévi-Strauss dans *les Structures élémentaires de la parenté,* « un cercle vicieux qui fait naître l'état social des démarches qui le supposent ».

Ces objections sont valables pour le contenu immédiat de l'œuvre, pour les résumés qu'on peut en donner. Mais il y a quelque chose, dans *Totem et tabou,* qui élude la définition. On a l'impression, par exemple, que le meurtre collectif est *compris* dans les comptes rendus typiques de l'ouvrage, mais ce n'est pas tout à fait vrai. Jamais, certes, on ne manque de le mentionner. Il constitue même la curiosité numéro un de cet étrange essai, il fait un peu figure d'attraction touristique. On se promène autour de ce monument baroque en compagnie de guides qui savent exactement ce qu'il convient d'en dire. Que Freud ait pu concevoir une telle énormité montre bien dans quels errements il arrive au génie lui-même de tomber. On reste effaré devant ce monstre bizarre; on a l'impression d'une farce involontaire et colossale telle que le vieux Hugo les inventait dans ses derniers romans.

Une lecture un peu attentive rend la bizarrerie plus

évidente encore. Le meurtre est bien là mais il ne sert à rien, tout au moins sur le plan où on suppose qu'il doit servir. Si l'objet du livre est la genèse des interdits sexuels, le meurtre n'apporte rien à Freud, il lui crée même des difficultés. Tant qu'il n'y a pas de meurtre, en effet, on peut passer sans rupture des privations sexuelles infligées aux jeunes mâles par le père terrible aux interdits proprement culturels. Le meurtre brise cette continuité. Freud s'efforce bien de réparer la brèche mais sans beaucoup de conviction et ses idées finales sont à la fois plus confuses et moins simplistes qu'on le dit.

Loin d'être une facilité de plus, donc, loin « d'arranger les choses », le meurtre les dérange. L'hypothèse qui fait dériver les interdits du monopole exercé par le père est à peine freudienne et elle n'est pas spécifiquement freudienne. Freud lui-même nous fait savoir qu'il n'en est pas l'inventeur :

« Atkinson semble avoir été le premier à reconnaître que les conditions que Darwin assigne à la horde primitive ne pouvaient, dans la pratique, que favoriser l'exogamie. Chacun de ces exilés [les jeunes mâles chassés par le père] pouvait fonder une horde analogue, à l'intérieur de laquelle la prohibition des relations sexuelles était assurée et maintenue par la jalousie du chef; et c'est ainsi qu'avec le temps ces conditions ont fini par engendrer la règle existant actuellement à l'état de loi consciente : pas de relations sexuelles à l'intérieur du totem. »

Le meurtre collectif, lui, appartient vraiment à Freud. Mais sa superfluité et son incongruité apparentes obligent les critiques à se demander ce qu'il vient faire dans *Totem et tabou*. A cette question certains psychanalystes ont apporté une réponse et c'est évidemment la réponse qu'ils apportent à toutes les questions. Dans *Totem et tabou*, à les en croire, Freud nous régalerait d'un retour particulièrement spectaculaire de son propre refoulé. Réponse très attendue, donc, et pourtant très inattendue, puisque c'est de Freud lui-même qu'il s'agit. De toutes les œuvres du maître, *Totem et tabou* est la

seule qu'il soit vraiment permis et même recommandé de psychanalyser.

Les freudiens sont si prompts, d'habitude, à exalter la moindre parole de l'oracle, si ardents à jeter l'anathème sur tout soupçon de tiédeur, que l'exécution sommaire de *Totem et tabou* impressionne énormément les profanes. Pour mériter un traitement pareil, se dit-on, il faut que le livre soit franchement exécrable.

Bien que plus généreux, en règle générale, avec les amateurs, les ethnologues sont à peine moins sévères que les psychanalystes. En 1913, l'information ethnologique n'était pas encore ce qu'elle est ensuite devenue. Les théories dont Freud se fait l'écho, celles de Frazer et de Robertson Smith notamment, ont perdu leur prestige. La notion de totémisme est à peu près abandonnée. Enfin et surtout, la thèse principale du livre, sous la forme que lui donne Freud, est réellement invraisemblable.

Chacun, en fin de compte, s'appuie sur le voisin pour condamner *Totem et tabou* sans critique sérieuse. Si Freud a vraiment perdu la tête, il importe d'autant plus de savoir pourquoi, comment et dans quelle mesure, qu'on attache plus d'importance à sa pensée. L'aberration qu'on lui impute dans *Totem et tabou* devrait remettre en cause son infaillibilité présumée dans le reste de l'œuvre, aussi longtemps, en tout cas, qu'on n'a pas exactement localisé le désastre et repéré toutes ses conséquences. Or c'est là justement ce qu'un certain néo-freudisme ne fait jamais, ce qu'il dédaigne de faire. Le préjugé formaliste est si puissant qu'il équivaut désormais à une seconde nature.

Quand un courant intellectuel considère tout ce qui le contredit le moins du monde comme la preuve presque *a priori* d'un dérangement d'esprit, on doit se demander s'il y a toujours là une pensée vivante, un avenir réel. Il n'y a pas d'esprit scientifique sans disponibilité à l'égard des hypothèses déplaisantes, les plus éloignées même, de la vérité du moment, les plus scandaleuses par rapport aux habitudes les plus chères. Ou plutôt, il n'y a pas d'hypothèse plaisante ou déplaisante, il n'y a que des hypothèses plus ou moins convaincantes. Avant de faire à Freud le coup du phantasme, comme s'il

n'était qu'un vulgaire Shakespeare, Sophocle ou Euripide, il faut au moins l'entendre. Il est particulièrement étrange que des chercheurs qui se veulent au carrefour de la psychanalyse et de l'ethnologie se refusent à l'entendre.

Tout conspire, en somme, à plonger *Totem et tabou* dans le ridicule, dans l'indifférence et dans l'oubli. Il est clair que nous ne pouvons pas entériner passivement cette condamnation. Le meurtre collectif et les arguments qui le suggèrent sont trop proches, en vérité, des thèmes développés dans le présent essai pour ne pas réclamer un examen plus détaillé.

Il faut noter, d'abord, qu'une théorie ethnologique, le totémisme nommément, peut vaciller ou même s'effondrer sans entraîner au néant toutes les données qu'elle s'efforçait de rassembler et d'interpréter. Si le totémisme n'a pas d'existence séparée, s'il ne constitue, dans sa dimension essentielle, qu'un secteur particulier d'une activité très générale, la classification, cela ne veut pas dire qu'il faut considérer comme nuls et non avenus les phénomènes religieux qu'on expliquait par lui. Il faut situer ces phénomènes dans un contexte élargi. Il faut s'interroger sur les rapports entre le religieux et la classification dans son ensemble. Que les choses soient distinctes les unes des autres, que ces distinctions demeurent stables, voilà qui ne va pas de soi dans les sociétés primitives. Le totémisme est peut-être illusoire mais cette illusion, au moins, laissait tout son relief à l'énigme que constitue le religieux.

Freud voit parfaitement ce qu'il y a de précaire dans les essais de rassemblement et d'organisation qui s'effectuent autour de l'idée totémique. Loin de se fier aveuglément à ses sources, il les examine d'un regard critique : *tout est énigmatique dans le totémisme*. Il n'accepte aucune des solutions proposées, y compris celle qu'il qualifie de « nominalisme » et qu'il suffit, en vérité, d'élargir à l'extrême pour aboutir à la dissolution contemporaine du concept.

« Toutes ces théories (nominalistes)... expliquent pourquoi les tribus primitives portent des noms d'animaux, elles laissent sans explication l'importance que cette dénomination a acquise à leurs yeux, autrement dit elles n'expliquent pas le système totémique. »

L'important ici n'est pas la référence au totem ou à tout autre rubrique, mais le fait religieux qui ne doit pas s'évanouir derrière une apparence trompeuse de « tout naturel ». La science ne consiste pas à priver l'esprit du juste étonnement où le plongent certains faits. Freud refuse tous les points de vue « trop rationnels » qui ne tiennent « aucun compte du côté affectif des choses ».

Les faits qui sollicitent l'attention de Freud sont du même ordre, ce sont parfois les mêmes, exactement, qui ont retenu la nôtre dans les chapitres qui précèdent. Freud observe que, dans le religieux, les oppositions les plus radicales coïncident : celles du bien et du mal, de la tristesse et de la joie, du permis et du défendu. La fête, par exemple, est « un excès permis, voire ordonné, la violation solennelle d'une prohibition ». Cette rencontre du licite et de l'illicite dans la fête recouvre exactement ce qui se laisse observer dans le sacrifice — « lorsque l'animal est sacrifié rituellement, il est solennellement pleuré... » — et ce n'est pas étonnant puisque la fête et le sacrifice ne font, en définitive qu'un seul et même rite : « Sacrifices et fêtes coïncidaient chez tous les peuples, chaque sacrifice comportait une fête et il n'y avait pas de fête sans sacrifice. »

La même rencontre du permis et du défendu se retrouve dans le traitement de certains animaux, même si l'élément sacrificiel n'est pas formellement présent :

« Un animal mort accidentellement est un objet de deuil et est enterré avec les mêmes honneurs qu'un membre de la tribu... Lorsqu'on se trouve dans la nécessité de tuer un animal habituellement épargné, on s'excuse auprès de lui et on cherche à atténuer par toutes sortes d'artifices et d'expédients la violation du tabou, c'est-à-dire le meurtre... »

Dans tous les phénomènes du religieux primitif, d'un bout à l'autre de la planète, on retrouve cette dualité étrange du comportement sacrificiel; le rite se pré-

sente toujours sous la forme d'un meurtre à la fois très coupable et très nécessaire, d'une transgression d'autant plus désirable en fin de compte qu'elle est plus sacrilège.

Robertson Smith percevait très bien l'unité de ce que nous nommons ici « sacrificiel » en un sens large, et c'est cela qu'il nommait « totémisme ». La vogue de cette appellation est liée à un certain état du savoir ethnologique et à certaines attitudes intellectuelles qui ne sont plus les nôtres mais on cherche aussi, même si on ne s'y prend pas toujours très bien, à informer une intuition réelle des données religieuses primitives et de leur unité. C'est le souci de cette unité qui pousse Robertson Smith, et à sa suite Freud, à tout faire remonter au totémisme. Les croyances dites totémiques fournissent parfois les illustrations les plus frappantes des traits religieux les plus paradoxaux, les plus énigmatiques, ceux qui appellent le plus instamment l'interprétation, et ce sont souvent les plus susceptibles, réellement, de conduire à la vérité. Dans les aspects proprement religieux du totémisme, Freud retrouve, plus fortement marquée que partout ailleurs, cette coïncidence des opposés, cette rencontre des incompatibles et ces renversements perpétuels qui définissent réellement le religieux dans son ensemble car ils se rapportent tous à un même jeu de la violence qui s'inverse dans son propre paroxysme, par la médiation, en vérité, de ce meurtre collectif dont Freud voit admirablement la nécessité mais dont le caractère opératoire lui échappe, parce qu'il ne découvre pas le mécanisme de la victime émissaire.

Seul ce mécanisme permet de comprendre pourquoi l'immolation sacrificielle, d'abord criminelle, « vire » littéralement à la sainteté à mesure qu'elle s'accomplit. Il y a de toute évidence un rapport très étroit, et même une identité fondamentale entre cette métamorphose et l'attitude de chaque groupe dans les communautés totémiques, vis-à-vis de son totem particulier. Dans bien des cas, en effet, il est formellement interdit de chasser celui-ci, de le tuer et de le consommer sauf pendant certaines fêtes solennelles qui constituent des inversions toujours équivoques de la règle au cours desquelles le groupe entier doit commettre toutes les actions formellement défendues en temps normal.

Il est évident que la volonté de reproduire le mécanisme de la victime émissaire est plus apparente encore dans cette croyance totémique que dans le sacrifice « classique ». La vérité affleure. Même si Freud n'accède pas au tout de cette vérité, il n'a pas tort, ici, de mettre en avant le totémique. Son intuition ne le trompe pas quand elle suggère de rapporter toutes les énigmes à un meurtre réel, mais comme le mécanisme essentiel fait défaut, le penseur ne parvient pas à élaborer sa découverte de façon satisfaisante. Il ne parvient pas à dépasser la thèse du meurtre unique et préhistorique, qui, si on la prend à la lettre, confère à l'ensemble un caractère fantaisiste.

Avant d'affirmer que Freud rêve le meurtre de son propre père et qu'il écrit sous la dictée de son inconscient, on ferait bien d'évaluer avec lui les formidables arguments réunis dans *Totem et tabou*. Freud insiste, comme on l'a fait ici, sur l'exigence de participation unanime dans les rites. La transgression serait simplement criminelle et destructrice si elle n'était pas le fait de tous, agissant à l'unisson. Bien qu'il ne parvienne pas à repérer les effets bénéfiques de l'unanimité, Freud reconnaît que la sanctification repose sur l'indivision. Dans de nombreuses cultures, d'autre part, l'homme-animal, le monstre totémique, se définit comme *ancêtre,* juge et guide, sans jamais cesser d'être la victime massacrée par ses semblables et ses pairs, la première à tomber sous les coups d'une communauté encore mythique mais qui n'est jamais qu'un double de la société réelle.

N'y a-t-il pas là une série d'indices qui donnent à penser? Il est grave, sur le plan intellectuel, qu'on ne puisse pas déduire de tels faits l'hypothèse du meurtre collectif sans déclencher automatiquement l'anathème standardisé d'un mode de pensée qui prétend passer pour scientifique. Il est grave que la psychanalyse offre une espèce de prime perpétuelle aux tendances les plus fâcheuses de l'esprit humain, et nous songeons ici moins aux formes presque nobles de la méconnaissance, à celles dont on parle toujours, qu'à celles dont on ne parle jamais, l'inattention, la simple paresse, cette tendance universelle, surtout, à condamner d'emblée — ou pire encore,

à approuver d'emblée pour peu que la mode s'en mêle — toute démonstration dont la teneur nous échappe...

Rapprocher intelligemment les sacrifices et les croyances totémiques, c'est faire apparaître certaines lignes de forces qui convergent toutes vers le meurtre collectif : c'est d'une violence intestine et unanime, c'est d'une victime qui appartient à la communauté, tous les indices le suggèrent, que toute divinité et cette communauté elle-même tirent leur origine :

« Une vie que nul individu ne peut supprimer et qui ne peut être sacrifiée qu'avec le consentement, la participation de tous les membres du clan, occupe le même rang que la vie des membres du clan eux-mêmes. La règle, qui ordonne à chaque convive qui assiste au repas du sacrifice de goûter de la viande de l'animal sacrifié, a la même signification que la prescription d'après laquelle un membre de la tribu qui a commis une faute doit être exécuté par la tribu entière. En d'autres termes, l'animal sacrifié était traité comme un membre de la tribu; *la communauté offrant le sacrifice, son dieu et l'animal étaient du même sang,* membres d'un seul et même clan. »

Dans les déductions essentielles, on le voit, les éléments problématiques de la théorie totémique n'entrent pour rien. Il n'est même pas question ici de totémisme. Le dynamisme de *Totem et tabou* s'oriente vers une théorie générale du sacrifice. Il en est déjà ainsi chez Robertson Smith mais Freud va beaucoup plus loin car les débats théoriques de l'ethnologie le laissent indifférent. La masse énorme des faits concordants appelle une explication unique, une théorie générale qui se présentera d'abord comme une théorie du sacrifice :

« Robertson Smith montre que le sacrifice sur l'autel constituait la partie essentielle du rituel des religions anciennes. Il jouait le même rôle dans toutes les religions, de sorte qu'on peut expliquer son existence par des causes très générales et exerçant partout la même action. »

Le sacrifice archétypal de Freud est un rite qui joue déjà un rôle central chez Robertson Smith : le sacrifice du chameau. Un témoignage du IVe siècle après Jésus-Christ nous apprend qu'il se pratiquait alors de la manière suivante, dans le désert du Sinaï :

« La victime, un chameau, était étendue, liée, sur un grossier autel fait de pierres; le chef de la tribu faisait faire aux assistants trois fois le tour de l'autel en chantant, après quoi il portait à l'animal la première blessure et buvait avec avidité le sang qui en jaillissait; ensuite, toute la tribu se jetait sur l'animal, chacun enlevait avec son épée un morceau de la chair encore palpitante et l'avalait tel quel et si rapidement que, dans le bref intervalle qui s'écoulait entre le lever de l'étoile du matin, à laquelle ce sacrifice était offert, et le pâlissement de l'astre devant la lumière du soleil, tout l'animal de sacrifice était détruit... »

Les prétendues « survivances totémiques » dont Robertson Smith croit trouver les traces dans ce sacrifice se ramènent, à mon avis, ici comme ailleurs, à une intuition incomplète de la victime émissaire. Et c'est en tant qu'il les rapporte à son meurtre collectif que les survivances totémiques intéressent Freud. Devant le scénario du Sinaï qui vient s'insérer dans le contexte que nous venons de résumer, peut-on vraiment ridiculiser le penseur qui se voit amené à concevoir l'hypothèse de ce meurtre? Peut-on affirmer comme une chose qui va de soi et n'a nul besoin d'être prouvée que toute recherche sérieuse est ici abandonnée, que l'hypothèse entière est échafaudée sur un mirage personnel, une illusion d'ordre psychanalytique?

Influencé par ses sources, Freud ne mentionne guère que le sacrifice du chameau. Que serait-ce s'il tenait compte de tous les scénarios analogues, sur mille théâtres culturels indépendants les uns des autres? Que ne verrait-il pas, ici, s'il se livrait à une comparaison systématique?

Dans le sacrifice du Sinaï, le chameau est attaché comme un criminel, la foule est armée; dans le *diasparagmos* dionysiaque, la victime n'est pas attachée, il n'y

a pas d'armes, mais il y a toujours la foule et la ruée en masse. Ailleurs la victime est d'abord encouragée à prendre la fuite, ailleurs encore, ce sont les participants qui prennent la fuite, etc. *C'est toujours une scène de lynchage qui est mimée mais ce n'est pas exactement la même scène.* Il ne faut pas imputer les divergences à la mémoire rituelle, ce n'est pas l'exactitude du souvenir qui est en cause, c'est le meurtre collectif lui-même dont les modalités diffèrent d'une religion à l'autre. Ces petites différences sont particulièrement révélatrices : leur réalisme décourage l'interprétation formaliste en suggérant la réalité du modèle. On peut croire qu'elles contribuent à l'intuition freudienne même si, dans *Totem et tabou,* elles restent implicites; elles ne peuvent pas devenir explicites : la thèse du meurtre unique ne peut ni tenir ni rendre compte d'elles.

Il en est de la recherche sur le rituel comme de ces affaires criminelles — qui ne sont pas forcément fictives parce qu'elles figurent souvent dans des œuvres de fiction — et qui exigent d'être répétées pour recevoir leur véritable solution. Le criminel s'arrange pour ne laisser à peu près aucune trace. Si habile qu'il soit, il ne peut pourtant pas renouveler son crime, étendre le champ de ses activités sans donner à ses poursuivants des atouts supplémentaires. L'indice qui n'en paraît pas un, le détail auquel on ne prend pas garde la première fois, tant il semble infime, révèle son importance quand il reparaît sous une forme légèrement différente. Les épreuves successives d'un même original permettent de déchiffrer ce qui demeure indéchiffrable devant l'exemplaire unique. Elles fournissent l'équivalent ethnologique de ces *Abschattungen,* de ces appréhensions toujours partielles et toujours différentes qui finissent par assurer, dans la phénoménologie husserlienne, la perception stable et certaine d'un même objet, parce que la loi de leurs variations est finalement appréhendée. Une fois l'objet vrai correctement perçu, aucun doute ne peut subsister; la perception devient inébranlable; toute information nouvelle ne peut que consolider et renforcer la forme définitivement repérée.

Freud ne rêve pas et il devine que les sacrificateurs ne rêvent pas non plus. Freud pourrait faire du sacrifice un rêve : il y a là, pour un formalisme assiégé par les concordances ethnologiques, une position possible de repli. Mais Freud ne s'y arrête pas. On veut faire de lui un formaliste mais ici au moins, il voit très bien que les efforts pour structurer le rêve ne seraient jamais que des efforts pour structurer le vent. Ramener le sacrifice à quelque phantasme, c'est toujours retomber, en dernière analyse, sur le vieux fourre-tout de l'imaginaire, c'est rejeter dans un mélange et une confusion où plus rien, au fond, ne compte, des séries impressionnantes de faits rigoureusement déterminés, des observations qui nous supplient littéralement de ne pas les traiter à la légère, de leur donner le poids de la réalité qu'elles comportent. Dissoudre les phénomènes dans le rêve, c'est renoncer au rite comme institution sociale, c'est renoncer à l'unité sociale elle-même.

Le sacrifice est trop riche en éléments concrets pour être simplement le simulacre d'un crime que personne n'a jamais commis. On peut affirmer ceci sans refuser — les pages précédentes le démontrent — de voir en même temps dans le sacrifice un simulacre et une satisfaction seconde. Le sacrifice se présente bien à la place d'un acte que personne, dans les conditions culturelles normales, n'ose et même ne désire jamais commettre, et c'est cela que Freud, littéralement « saisi » par l'origine, cesse complètement et paradoxalement de voir. Nous disons bien paradoxalement car il manque, dans *Totem et tabou,* le seul genre de vérité qui ne lui reste pas inaccessible, même s'il le déforme sans cesse, dans le reste de son œuvre. Il voit qu'il faut faire remonter le sacrifice à un événement d'une tout autre envergure que lui-même et l'intuition de l'origine qui s'empare de lui, parce qu'elle n'est pas suivie jusqu'au bout, parce qu'elle est incapable de s'achever, lui fait perdre tout sens de la fonction. Si le sacrifice est ce qu'il est *dans le rite,* c'est parce qu'il a d'abord été autre chose et parce qu'il garde cet autre chose pour modèle. Pour concilier ici la fonction avec la genèse, pour les dévoiler complètement l'une par l'autre, il faut s'emparer de la clef universelle qui élude toujours Freud : seule la victime émissaire peut satisfaire à toutes les exigences à la fois.

Freud n'en fait pas moins une découverte formidable;

il affirme, le premier, que toute pratique rituelle, toute signification mythique a son origine dans un meurtre *réel.* Il ne peut pas libérer l'énergie infinie de cette proposition; il amorce à peine la totalisation littéralement vertigineuse qu'elle rend possible. Sa découverte, après lui, sera même entièrement stérilisée. Sur la foi de considérations qui restent toujours secondaires, la pensée postérieure rature *Totem et tabou,* considère cette œuvre comme « retardataire ». On peut expliquer en partie cette méconnaissance par la vocation de cette pensée postérieure. Elle se consacre d'abord à consolider une portion du terrain conquis à l'époque précédente, et par Freud et par d'autres que Freud. Cette tâche est incompatible avec la percée beaucoup plus radicale de *Totem et tabou.* Cette œuvre doit donc rester à l'écart, comme si elle n'avait jamais été écrite. La vraie découverte de Freud, la seule dont on puisse dire avec certitude qu'elle est destinée à inscrire son nom au registre de la *science,* a toujours été tenue pour nulle et non avenue.

Loin de traiter les données ethnologiques en amateur maladroit, Freud fait faire à leur systématisation un bond si formidable qu'il en perd lui-même l'équilibre et sa conquête demeure sans effet. Il ne peut pas raccorder la lettre de sa théorie aux données ethnologiques, et personne après lui n'a vraiment cru que ce raccord était possible. Eclaireur trop audacieux, il s'est coupé du reste de l'armée; il est à la fois le premier au but et complètement égaré car les communications sont toutes interrompues. On croit qu'il est victime d'un historicisme naïf. Son orientation générale et ses méthodes de recherche le libèrent, au contraire, des vains soucis des genèses partielles et des filiations antistructurales qui dominent son époque, sans le faire tomber, du même coup, dans l'excès contraire, celui qui triomphe dans la nôtre. Il ne se ferme pas à toute recherche d'origine; il n'hérite des échecs passés aucun préjugé formaliste et antigénétique. Il voit tout de suite qu'une appréhension vigoureuse des totalités synchroniques doit faire surgir de nouvelles possibilités, parfaitement inouïes, du côté de la genèse.

***

Il y a un passage de *Totem et tabou* qui nous intéresse particulièrement et c'est le passage sur la tragédie, l'interprétation globale du genre tragique proposée par Freud :

« Une foule de personnes portant toutes le même nom et pareillement vêtues se tient autour d'un seul homme, chacune dépendant de ses paroles et de ses gestes : c'est le chœur rangé autour de celui qui primitivement était le seul à représenter le héros. Un deuxième, puis un troisième acteur ont été introduits plus tard dans la tragédie, pour servir de partenaires au héros principal ou pour représenter tel ou tel de ses traits caractéristiques. Mais le caractère même du chœur et ses rapports avec le chœur restèrent inchangés. Le héros de la tragédie devait souffrir; et tel est encore aujourd'hui le principal caractère d'une tragédie. Il était chargé de ce qu'on appelle la « faute tragique », dont on ne peut pas toujours saisir les raisons; le plus souvent, cette faute n'a rien de commun avec ce que nous considérons comme une faute dans la vie courante. Elle consistait le plus souvent en une rébellion contre une autorité divine ou humaine, et le chœur accompagnait, assistait le héros de ses sentiments sympathiques, cherchait à le retenir, à le mettre en garde, à le modérer et le plaignait, lorsque, son entreprise audacieuse réalisée, il trouvait le châtiment mérité.

« Mais pourquoi le héros de la tragédie doit-il souffrir et que signifie sa faute « tragique » ? Nous allons trancher la discussion par une rapide réponse. Il doit souffrir, parce qu'il est le père primitif, le héros de la grande tragédie primitive dont nous avons parlé et qui trouve ici une représentation tendancieuse; quant à la faute tragique, c'est celle dont il doit se charger, pour en délivrer le chœur. Les événements qui se déroulent sur la scène représentent une déformation, qu'on pourrait dire hypocrite et raffinée, d'événements véritablement historiques. Dans toute réalité ancienne, ce furent précisément les membres du chœur qui ont été la cause des souffrances du héros; ici, au contraire, ils s'épuisent en lamentations et en manifestations de sympathie, comme si le héros lui-même était la cause de ses souffrances. Le crime qu'on lui impute, l'insolence et la révolte contre une

grande autorité, est précisément celui-là même qui, en réalité, pèse sur les membres du chœur, sur la bande des frères. Et c'est ainsi encore, qu'à l'encontre de sa volonté, le héros tragique est promu rédempteur du chœur. »

Sous bien des rapports, ce texte va plus loin en direction de la victime émissaire et de la structuration mythique qui s'opère autour d'elle que tout ce que nous avons encore rencontré chez Freud. Des phrases entières, ici, recouvrent exactement notre propre lecture. Le héros est celui qui représente la victime d'une grande tragédie spontanée. La faute tragique dont on l'accuse appartient à la foule entière; on doit le charger de cette faute pour délivrer la cité. Ce héros joue donc ici un rôle de victime émissaire et un peu au-delà du passage que nous venons de citer, Freud fait allusion au « bouc de Dionysos ». La tragédie est définie comme une *représentation tendancieuse,* comme l'inversion proprement mythique d'un événement qui a réellement eu lieu : *Les événements qui se déroulent sur la scène représentent une déformation, qu'on pourrait dire hypocrite et raffinée d'événements véritablement historiques.*

Il faut noter encore, et c'est là peut-être l'essentiel, que le processus de la violence collective, dirigée contre le héros unique, prend place dans le contexte d'indifférenciation sur lequel on a tant insisté plus haut. Les fils de la horde primitive, désormais privés de père, sont tous des *frères ennemis*; ils se ressemblent tellement qu'ils n'ont plus la moindre identité; il est impossible de les distinguer les uns des autres; on n'a plus qu'*une foule de personnes portant toutes le même nom et pareillement vêtues.*

Il ne faut pourtant pas exagérer la convergence des deux lectures, celle de Freud et la nôtre. Au-delà d'un certain point, la différence reparaît. Freud retombe même sur la différence par excellence. A la foule des doubles s'oppose la singularité absolue du héros. Le héros monopolise l'innocence, et la foule la culpabilité. La faute attribuée au héros ne lui appartient pas du tout; elle appartient exclusivement à la foule. Le héros est pure victime, chargé de cette faute avec laquelle il n'a absolument rien à voir. Cette conception à

sens unique simplement « projective » est insuffisante, menteuse. Sophocle, dans sa profondeur, nous laisse entendre, comme le fera plus tard Dostoïevski dans *les Frères Karamazov* que, même si elle est accusée à tort, la victime émissaire est coupable *comme les autres.* A la conception habituelle de la « faute », qui perpétue la théologie, il faut substituer la violence, passée, future et surtout présente, la violence également partagée par tous. Œdipe a participé à la chasse à l'homme. Sur ce point comme sur tant d'autres, Freud reste plus embrumé de mythe que certains écrivains dont son esprit de sérieux et son snobisme scientifique repoussent systématiquement les intuitions.

La lecture freudienne est typiquement moderne dans l'inversion du mythe qu'elle propose. Grâce à la victime innocente, au sort de laquelle on s'identifie, il devient possible de culpabiliser tous les faux innocents. C'est déjà là ce que faisait Voltaire dans son *Œdipe.* C'est encore ce que fait tout l'antithéâtre contemporain, mais dans une confusion et une hystérie grandissantes. On ne cesse d'inverser les « valeurs » du voisin pour s'en faire une arme contre lui, mais tout le monde est complice, au fond, pour perpétuer les structures du mythe, le déséquilibre significatif dont chacun a besoin pour nourrir sa passion antagoniste.

La différence prétend chaque fois s'abolir mais elle ne fait jamais que s'inverser pour se perpétuer au sein de cette inversion. C'est de cette même différence, en dernière analyse, que parle Heidegger à propos de toute la philosophie, de Platon à Nietzsche chez qui, précisément, cette même inversion est repérée. Derrière les concepts philosophiques c'est toujours la lutte des hommes qui se dissimule, c'est toujours l'antagonisme tragique. Ce que Freud ne voit pas, c'est que sa propre pensée demeure intérieure à cette lutte, que son interprétation même de la tragédie fait partie de ce mouvement de va-et-vient qu'il ne parvient pas à dégager. L'immobilité de sa lecture correspond tout à fait, d'ailleurs à la conception du meurtre unique, qui est meurtre d'un vrai père, d'un vrai héros, et qui a lieu une fois pour toutes.

Monstre odieux pendant sa vie, le Père terrible devient

héros persécuté dans et après sa mort. Qui ne reconnaîtrait, ici, le mécanisme du sacré dont Freud demeure, en fin de compte, la dupe parce qu'il ne parvient pas à le révéler complètement. Pour échapper vraiment à la morale, même métamorphosée en antimorale, à la métaphysique, même muée en antimétaphysique, il faudrait renoncer une fois pour toutes au jeu des bons et des méchants, même le plus inverti; il faudrait reconnaître que la méconnaissance est partout, que la violence est partout, qu'elle n'est pas vaincue parce que nous en repérons plus ou moins bien le jeu. Il faudrait d'abord que le héros rejoigne le chœur, qu'il ne se caractérise plus désormais, comme ce chœur lui-même, que par son absence de caractéristiques.

Freud, dira-t-on, est plus fidèle ici que nous ne le sommes nous-mêmes à la structure de la tragédie. En un sens c'est exact. Dans la forme tragique héritée du mythe et du rituel, le héros, longtemps unique, occupe réellement la position dominante et centrale que lui reconnaît Freud. Mais ce n'est là que le début de l'analyse. Il faut aller jusqu'au bout, il faut vraiment défaire la forme tragique en même temps que le mythe, ne serait-ce ici que pour montrer en Sophocle un penseur qui, sans aller lui-même tout à fait jusqu'au bout, va plus loin que Freud dans la démystification véritable, ironisant sans cesse sur une différence héroïque qui s'évanouit chaque fois qu'on cherche à s'emparer d'elle, nous montrant que l'individualité du plus individu en apparence, n'est jamais plus problématique qu'au moment où elle croit le mieux s'imposer et se vérifier, dans l'opposition violente à un *autre* qui toujours, en fin de compte, se révèle le *même*.

Notre lecture peut tenir compte de tout ce que voit Freud, de tout ce que dit Freud. Mais elle tient compte également de tout ce qui échappe à Freud et n'échappe pas à Sophocle. Elle tient compte, enfin, de tout ce qui échappe à Sophocle, de tout ce qui détermine le mythe dans son ensemble et de toutes les perspectives qu'on peut prendre sur lui, y compris la psychanalytique et la tragique : le mécanisme de la victime émissaire.

De tous les textes *modernes* sur la tragédie grecque, le texte de Freud est sans doute celui qui va le plus loin

dans la voie de la compréhension. Et pourtant ce texte est un échec. Cet échec confirme la vanité des prétentions modernes à aborder scientifiquement la « littérature », à la « démystifier »; ce sont les grandes œuvres, en fin de compte, qui démystifient ces prétentions. Un Sophocle et un Shakespeare savent, sur les rapports humains, bien des choses que Freud est incapable d'appréhender, et nous parlons ici du meilleur Freud, de celui que la psychanalyse ne parvient pas à assimiler.

La psychanalyse est incapable d'assimiler le texte étrange et magnifique que nous avons sous les yeux. Texte faux, sans doute, mais plus vrai que toute psychanalyse. Ce n'est pourtant pas de la vérité qu'il importe d'abord de parler. La lecture freudienne de la tragédie, pour toute sa force et à cause de cette force, en vérité, n'en est que plus fausse et plus injuste à l'égard de son objet. Le procès que Freud fait à la tragédie est un plus bel hommage, assurément, que les fades louanges conventionnelles; il est beaucoup mieux « documenté », beaucoup plus proche d'être fondé en vérité que le procès général et routinier fait par la psychanalyse à la littérature, mais il n'en est pas moins faux et injuste, d'une fausseté et d'une injustice que les lectures conventionnelles dénoncent perpétuellement mais dont elles sont incapables de prendre la mesure.

Il n'est pas inexact, à la lettre, de qualifier la tragédie de « tendancieuse »; toujours, en fin de compte, la tragédie se situe à l'intérieur d'un cadre mythique jamais complètement déconstruit. Ce caractère tendancieux est pourtant moindre dans la tragédie que dans toutes les autres formes mythiques et peut-être culturelles; le propre de l'inspiration tragique, on l'a vu, est de retrouver la réciprocité des représailles, de restaurer la symétrie violente, c'est-à-dire de redresser le *tendancieux*. La lecture de Freud va dans le même sens; elle retrouve certains éléments de réciprocité mais elle ne va pas aussi loin que la lecture tragique. Elle est donc plus tendancieuse encore que la tragédie, pétrie comme elle l'est de ce *ressentiment* moderne qui met la violence des autres en accusation car elle est prise elle-même dans le va-et-vient des représailles, c'est-à-dire dans le double jeu du modèle et de l'obstacle, dans le cercle

vicieux du désir mimétique. Même là où il est trop éclairé, trop évolué pour ne pas être au fait de ce qu'il est lui-même, pour se prétendre pur de toute violence, le ressentiment moderne fait toujours d'une non-violence idéale, dont les tragiques grecs n'ont même pas la notion, le critère secrètement violent de tout jugement, de toute évaluation proprement critique.

Comme tout procès de tendance, le procès fait à la tragédie grecque se retourne contre son auteur. C'est Freud qui fait preuve d'une « hypocrisie raffinée », c'est la pensée moderne dans son ensemble qui critique toutes les différences religieuses, morales et culturelles pour les reporter en fin de compte sur la tête du critique, annonciateur et prophète de quelque lucidité inédite et qui lui appartient toujours en propre, de quelque « méthode » parfaitement infaillible cette fois et qui récapitule en elle-même toutes les différences antérieures écroulées : Tirésias *redivivus*!

L'élément proprement *tendancieux* ne fait qu'un avec la différence sacrée que chacun veut s'approprier en l'arrachant à l'autre et qui oscille de plus en plus vite dans l'affrontement des *lucidités* rivales. C'est là, peut-être, ce qui définit l'interprétation elle-même, qu'il s'agisse d'*Œdipe roi,* ou, de nos jours, des querelles au sujet de la psychanalyse et des autres méthodologies. L'antagonisme, ostensiblement, n'a jamais d'autre objet que la culture en crise dont chacun se flatte de porter dans son cœur le souci exclusif. Chacun s'efforce de diagnostiquer le mal afin de le guérir. Mais le mal, c'est toujours l'*autre,* ses faux diagnostics et ses remèdes qui sont en vérité des poisons. Quand les responsabilités réelles sont nulles, le jeu demeure le même; il n'en est que plus parfait pour être totalement privé d'enjeu; chacun s'efforce de briller du plus vif éclat aux dépens de ses voisins, d'éclipser, c'est-à-dire les lucidités rivales, plutôt que d'éclairer quoi que ce soit.

Saisie dans son ensemble, la crise moderne, comme toute crise sacrificielle, doit se définir comme effacement des différences : c'est le va-et-vient antagoniste qui efface, mais il n'est jamais appréhendé dans sa vérité, c'est-à-dire comme le jeu toujours plus tragique et nul d'une différence malade, laquelle paraît toujours

grandir mais s'évanouit, au contraire, dans l'effort de chacun pour se l'approprier. Chacun est mystifié par les restructurations locales, toujours plus précaires et temporaires, qui s'effectuent au bénéfice alternatif de tous les antagonistes; la dégradation générale du mythique s'actualise comme prolifération de formes rivales qui ne cessent de s'entre-détruire et qui entretiennent toutes avec le mythe un rapport ambigu, étant chaque fois aussi démystificatrices que mythiques, mythiques dans le mouvement même d'une démystification jamais illusoire assurément mais toujours limitée à l'*autre* mythe. Les mythes de la démystification pullulent comme des vers sur le cadavre du grand mythe collectif dont ils tirent leur subsistance.

Il est clair que la tragédie grecque a plus à dire sur ce processus, auquel elle se devine liée, que la psychanalyse, qui croit lui échapper. La psychanalyse ne peut fonder sa propre certitude que sur une expulsion des textes dont l'intelligence véritable ébranlerait son fondement. C'est pourquoi l'œuvre d'art est à la fois dénigrée et exaltée. Intouchable d'un côté, fétichisée sous le rapport de la beauté, elle est radicalement niée et émasculée de l'autre, posée en antithèse imaginaire, consolante et mystificatrice de l'inflexible et désolante vérité scientifique, objet passif, toujours immédiatement pénétrable par quelque savoir absolu dont tous, successivement, prétendent incarner l'adamantine dureté.

Seuls, à ma connaissance, des écrivains ont jamais vraiment percé à jour ce processus de démystification mystifiante, les psychanalystes jamais, les sociologues jamais. Le plus remarquable ici est la complicité de fait de la critique proprement littéraire, son assentiment docile, non sans doute aux prétentions « réductrices » de telle ou telle doctrine, toutes farouchement vilipendées dans ce qu'il y a en elles de réellement aigu, de plus proche en vérité des grandes œuvres qu'on prétend défendre, mais au principe général d'innocuité et d'insignifiance absolue de la « littérature », à la conviction *a priori* qu'aucune œuvre étiquetée « littéraire » ne saurait avoir la moindre emprise sur une quelconque réalité. A plusieurs reprises nous avons vu Sophocle

démythifier la psychanalyse, jamais nous ne verrons la psychanalyse démythifier Sophocle. Jamais la psychanalyse ne mord vraiment sur Sophocle; dans le meilleur des cas, comme ici, Freud parvient à se rapprocher de lui.

Examiner un texte dans la perspective de la victime émissaire et de son mécanisme, considérer la « littérature » en termes de la violence collective, c'est s'interroger sur ce que ce texte *omet* autant et plus encore que sur ce dont il fait état. Là, sans doute, est la démarche essentielle d'une entreprise radicalement critique. A première vue, il y a là quelque chose d'impossible, d'irréalisable; toute application pratique paraît vouée à la généralité la plus extrême, à une abstraction telle que son intérêt demeure limité.

Qu'on se retourne, une fois de plus, vers le texte que nous sommes en train de commenter et on verra qu'il n'en est rien. Il y a là une absence tout à fait remarquable et même stupéfiante pour peu qu'on songe au contexte dans lequel elle se produit.

Quand on parle de tragédie grecque en général, on se réfère presque toujours, implicitement ou explicitement, à une œuvre particulière, entre toutes représentative, véritable chef de file et porte-parole de tout le genre tragique. Cette tradition, inaugurée par Aristote, est encore vivante parmi nous. Quand on se nomme Sigmund Freud, on n'a aucune raison de la rejeter, on en a de fort bonnes de s'y conformer.

Et pourtant Freud ne s'y conforme pas. C'est à *Œdipe roi,* bien entendu, que nous pensons ici; nous avons nous-mêmes évoqué *Œdipe roi* mais Freud, ni dans le texte que nous avons cité, ni avant ni après, n'y fait la moindre allusion. Il est question d'Attis, d'Adonis, de Tammuz, de Mithra, des Titans, de Dionysos et, bien entendu, du christianisme — démystification oblige ! — mais il n'est jamais question d'Œdipe en tant que héros tragique, il n'est jamais question d'*Œdipe roi.*

On pourrait nous objecter qu'*Œdipe roi,* en fin de compte, n'est qu'une tragédie parmi d'autres et que rien n'oblige Freud à la citer expressément. Sans être spécifiquement mentionnée dans le texte de Freud, elle pourrait ne pas en être non plus spécifiquement exclue. On

peut supposer qu'elle est simplement rentrée dans le rang, qu'elle est confondue avec le reste du *corpus* tragique.

Cette objection n'est pas valable. Une fois que notre attention est attirée sur l'absence de la tragédie archétypale, certains détails du texte sautent aux yeux et suggèrent nettement que cette absence n'a rien d'accidentel ou de fortuit.

Si on relit la définition de la *faute,* on s'aperçoit qu'elle ne peut absolument pas s'appliquer à *Œdipe roi.* Le héros *était chargé de ce qu'on appelle la « faute tragique », dont on ne peut pas saisir les raisons; le plus souvent, cette faute n'a rien de commun avec ce que nous considérons une faute dans la vie courante.* Cette définition convient à un bon nombre de tragédies mais certainement pas à Œdipe. La faute d'Œdipe n'a rien de vague ni d'indéfinissable, tout au moins pas sur le plan des grandes structures mythiques où se situe le discours freudien.

Se pourrait-il que Freud, ici, n'ait pas songé à Œdipe, qu'il ait purement et simplement oublié Œdipe, qu'Œdipe lui soit littéralement sorti de l'esprit? On voit le parti que nos fins limiers de la néo-psychanalyse, lancés en troupe compacte sur la piste de *Totem et tabou,* pourraient tirer d'un tel oubli sur le plan du symptôme. Loin de voir dans *Totem et tabou* le *retour* classique du *refoulé* conformément au diagnostic habituel, il leur faudra peut-être y reconnaître son renfoncement le plus extrême, au plus profond du plus renfoncé de tous les inconscients ou encore, si l'on préfère, un égarement vraiment sensationnel, époustouflant, d'Œdipe lui-même dans le labyrinthe du signifiant freudien !

Le Freud de *Totem et tabou* est si peu lui-même, semble-t-il, qu'il en arrive à raturer inconsciemment l'Œdipe, à réprimer l'Œdipe. Le vertige nous saisit. Le chatoiement des phhhantâsmes se fait si dense autour de nous que nous avons la berlue !

Heureusement une autre possibilité se présente. Dans la phrase que nous venons de citer pour la seconde fois, il y a une petite restriction qui pourrait être significative. C'est *le plus souvent,* nous dit Freud, que la faute tra-

gique n'a rien de commun avec ce que nous considérons comme une faute dans la vie courante. Dire *le plus souvent,* ici, c'est concéder que l'affirmation n'est pas *toujours* valable, c'est ménager la possibilité de tragédies exceptionnelles, peut-être de plusieurs et pour le moins d'une seule. Ce minimum, ici, paraît tout à fait pertinent. Dans *une* tragédie certainement, il y a une faute tragique qui n'est pas étrangère à ce que nous considérons comme une faute dans la vie courante, c'est le parricide et l'inceste d'*Œdipe roi.* La restriction très explicite dans *le plus souvent* ne peut pas ne pas viser Œdipe et il y a tout lieu de penser qu'elle ne vise que lui.

Partout, dans notre texte, Œdipe brille par son absence. Cette omission n'est pas naturelle, elle n'est pas non plus inconsciente, elle est parfaitement consciente et calculée. Ce n'est pas de complexes, à ce point, qu'il faut se mettre en quête mais de vulgaires motifs. (Les motifs sont d'ailleurs beaucoup plus intéressants et plus variés que les complexes.) Il faut se demander pourquoi Œdipe, dans un texte de Freud, fait soudain l'objet d'une exclusion tout à fait systématique.

Si on examine cette exclusion en fonction non plus seulement du contexte mais du texte, elle paraît plus surprenante encore. De qui et de quoi s'agit-il dans *Totem et tabou*? Du Père-de-la-horde-primitive dont on nous affirme qu'un jour il fut assassiné. Il s'agit donc d'un parricide. C'est ce crime lui-même que Freud croit retrouver dans la tragédie grecque, projeté par les criminels eux-mêmes sur leur propre victime. Or, c'est bien d'avoir tué le Père que Tirésias, d'abord, puis Thèbes unanime, accusent le malheureux Œdipe. On ne saurait rêver d'une convergence plus parfaite, d'un accord plus complet entre la conception de la tragédie défendue dans *Totem et tabou* et le sujet d'*Œdipe roi.* S'il y a un lieu où la mention du cas Œdipe est appropriée, c'est bien ici. Et pourtant Freud reste muet. On a envie de le tirer par la manche et de lui rappeler, à lui Sigmund Freud, inventeur célèbre de l'*Œdipuskomplex,* qu'il existe une tragédie consacrée, justement, tiens, tiens, au parricide.

Pourquoi Freud se prive-t-il de cet argument parfait, de cette illustration frappante? La réponse ne fait pas

de doute. Freud ne peut pas utiliser *Œdipe roi* dans le contexte d'une interprétation qui rattache la tragédie à un parricide réel sans remettre en cause son interprétation habituelle, l'interprétation officiellement psychanalytique qui fait d'*Œdipe roi* le simple reflet des désirs inconscients excluant formellement toute réalisation de ces désirs. Œdipe apparaît ici dans une étrange lumière sous le rapport de son propre complexe. En sa qualité de père primordial il ne peut pas avoir de père et on serait bien en peine de lui attribuer le moindre complexe paternel. En donnant le nom d'Œdipe à ce complexe, Freud ne pouvait guère tomber plus mal.

Sur un plan plus général et plus essentiel, nous noterons qu'on ne peut pas placer les accusations dont Œdipe fait l'objet dans leur lumière véritable, inscrire le parricide et l'inceste dans une orbite où circulent déjà les phénomènes du type « bouc émissaire », même en un sens encore vague, sans provoquer un certain nombre de questions qui, de proche en proche, vont remettre en cause toute pensée psychanalytique, les questions mêmes que nous essayons de poser dans le présent essai.

Il y a là un point d'interrogation qui surgit et Freud entend le supprimer car aucune réponse ne se présente à lui. Un auteur prudent aurait retiré *tout* le texte sur la tragédie. Heureusement pour nous — et pour lui — Freud n'est pas prudent; il goûte la richesse de son texte, sa qualité d'intuition; il se décide donc à le maintenir mais il éloigne les questions gênantes en expurgeant soigneusement toute mention d'*Œdipe roi.* Freud censure Œdipe non au sens psychanalytique mais au sens vulgaire de ce terme. Est-ce à dire qu'il veuille nous tromper? Absolument pas. Il se croit capable de répondre à n'importe quelle question sans toucher à un cheveu de la psychanalyse mais il est pressé de conclure, comme toujours. Il passe outre, il remet la solution à plus tard. Il ne saura jamais qu'il n'y a pas de solution.

Si Freud n'avait pas éludé la difficulté, s'il avait creusé la contradiction, il aurait peut-être reconnu que ni sa première, ni sa deuxième lecture d'Œdipe ne rendent vraiment compte ni de la tragédie ni du mythe œdipien. Ni le désir refoulé ni le parricide réel ne sont vraiment satisfaisants et la dualité irréductible des thèses freu-

diennes, non seulement ici mais un peu partout, reflète une seule et même distorsion. En écartant le vrai problème, Freud se détourne du chemin potentiellement le plus fécond, du chemin qui, poursuivi jusqu'au bout, conduit à la victime émissaire. Derrière l'exclusion d'Œdipe, donc, dans le texte que nous venons de lire, derrière cette première exclusion parfaitement consciente et stratégique, une seconde se profile, inconsciente et invisible, celle-là, mais seule décisive sur le plan du texte dont elle commande l'économie entière. Ici encore, la psychanalyse n'a rien à dire. Il ne faut pas lui demander de nous éclairer sur une exclusion qui fonde, entre autres choses, la « psychanalyse » elle-même.

Les parenthèses autour d'*Œdipe roi* constituent une espèce de suspens critique, de cordon protecteur autour de la théorie psychanalytique. Plus haut, nous avons constaté quelque chose de tout à fait semblable dans le cas du désir mimétique. Là aussi, il s'agissait d'écarter une menace possible pour le complexe d'Œdipe. Nous vérifions une fois de plus le caractère littéralement intouchable de ce complexe. Dans la hiérarchie des thèmes freudiens, il jouit d'une priorité absolue qui coïncide avec les limites historiques de Freud en tant que penseur, le point au-delà duquel la déconstruction du mythe n'avance plus.

Et nous retrouvons ici, entre Freud et sa postérité, la même différence relative que dans le chapitre précédent. Freud s'efforce d'isoler les intuitions dangereuses, de les neutraliser, il ne veut pas qu'elles contaminent la doctrine, mais il a trop de talent et de passion pour renoncer à elles; il a trop le goût de la pensée exploratrice pour éliminer ses plus grandes audaces. La postérité psychanalytique n'a pas les mêmes égards; elle tranche dans le vif; elle aggrave et étend la censure freudienne en rejetant la vive pointe du désir mimétique d'une part, et de l'autre *Totem et tabou* en totalité. Le texte sur la tragédie n'a jamais eu, semble-t-il, le moindre rayonnement. Même les critiques littéraires d'obédience freudienne n'en ont pas tiré un grand parti. Et pourtant c'est là, ce n'est pas ailleurs, qu'il faut chercher la seule lecture freudienne de la tragédie.

*
* *

Si le bond en avant de *Totem et tabou* est aussi un bond sur le côté, si l'œuvre aboutit, formellement au moins, à une impasse, c'est à la psychanalyse qu'on le doit, à la doctrine déjà faite, au fardeau de dogmes que le penseur transporte avec lui et dont il ne peut pas se débarrasser, habitué qu'il est à le considérer comme sa plus grande richesse. L'obstacle majeur, c'est avant tout la signification paternelle qui vient contaminer la découverte essentielle, et qui transforme le meurtre collectif en *parricide*, fournissant ainsi aux adversaires psychanalytiques et autres l'argument qui permet de discréditer la thèse. C'est la signification paternelle qui interfère avec la lecture de la tragédie et c'est elle, une fois de plus, qui empêche Freud de régler aussi brillamment qu'il le devrait la question des interdits de l'inceste.

En introduisant son meurtre, on l'a vu, Freud ne résout nullement le problème des interdits, il se prive d'une résolution possible. Il brise la continuité entre le monopole sexuel du Père terrible et la force historique des interdits. Il va d'abord s'efforcer, tout simplement, de rétablir cette continuité par un tour de passe-passe dont il n'est pas, lui-même, satisfait.

« Ce que le père avait empêché autrefois, par le fait même de son existence, les fils se le défendaient à présent eux-mêmes, en vertu de cette « obéissance rétrospective », caractéristique d'une situation psychique, que la psychanalyse nous a rendue familière. Ils désavouaient leur acte, en prohibant la mise à mort du totem, substitution du père, et ils renonçaient à recueillir les fruits de cet acte, en refusant d'avoir des rapports sexuels avec les femmes qu'ils avaient libérées. C'est ainsi que le *sentiment de culpabilité* du fils a engendré les deux tabous fondamentaux du totémisme qui, pour cette raison, devaient se confondre avec les deux désirs réprimés de l'*Œdipe-complexe.* »

Tous les arguments, ici, sont d'une déplorable minceur; Freud est le premier à ressentir l'insuffisance de

son replâtrage; c'est pourquoi il se remet tout de suite au travail. Il cherche un supplément de preuve et, comme il arrive souvent chez ce penseur infatigable mais rapide, ce ne sont plus des arguments superposables et additionnables aux précédents qu'il nous propose, c'est une théorie entièrement nouvelle qui met secrètement en cause certains présupposés de la psychanalyse :

« ... la prohibition de l'inceste avait aussi une grande importance pratique. Le besoin sexuel, loin d'unir les hommes, les divise. Si les frères étaient associés tant qu'il s'agissait de supprimer le père, ils devenaient rivaux, dès qu'il s'agissait de s'emparer des femmes. Chacun aurait voulu, à l'exemple du père, les avoir toutes à lui, et la lutte générale qui en serait résultée aurait amené la ruine générale de la société. Il n'y avait plus d'homme qui, dépassant tous les autres par sa puissance, aurait pu assumer le rôle du père. Aussi les frères, s'ils voulaient vivre ensemble, n'avaient-ils qu'un seul parti à prendre : après avoir, peut-être, surmonté de graves discordes, instituer la prohibition de l'inceste par laquelle ils renonçaient tous à la possession des femmes désirées, alors que c'était principalement pour s'assurer cette possession qu'ils avaient tué le père. »

Dans le premier texte, le père vient juste de mourir et son souvenir domine tout; dans le second, le mort s'est éloigné; on dirait presque qu'il meurt à nouveau mais dans la pensée de Freud cette fois. Celui-ci croit suivre les avatars de sa horde *après* le meurtre collectif, descendre avec elle le long du temps; en réalité, il échappe peu à peu au cadre de la famille occidentale dont il restait le prisonnier. Toutes les significations familiales s'estompent et s'effacent. Il n'est plus question, par exemple, de mesurer la chaleur de la concupiscence à l'étroitesse de la parenté. Toutes les femelles sont sur le même plan : *Chacun aurait voulu, à l'exemple du père, les avoir toutes à lui.* Ce n'est pas parce qu'elles sont intrinsèquement plus désirables que les « mères » et les « sœurs » provoquent la rivalité, c'est

tout simplement parce qu'elles sont là. Le désir n'a plus d'objet privilégié.

Bien que lié, au départ, au seul appétit sexuel, le conflit débouche sur une rivalité dévorante que ce même appétit ne suffit plus à justifier. C'est Freud lui-même qui l'affirme. Personne ne peut répéter les prouesses phénoménales de l'ancêtre : *Il n'y avait plus d'homme qui, dépassant tous les autres par sa puissance, aurait pu assumer le rôle du père.* La rivalité a mille prétextes parce que au fond elle n'a que la violence souveraine pour objet. Il n'y a plus que les femelles d'un côté et de l'autre les mâles, incapables de se les partager. L'état que décrit Freud se donne encore, en principe, comme provoqué par la mort du Père terrible mais tout se passe, désormais, *comme s'il n'y avait jamais eu de père.* L'accent s'est déplacé vers les *frères ennemis*, vers ceux qu'aucune différence ne sépare. C'est le cercle de la réciprocité violente, c'est la symétrie de la crise sacrificielle que Freud est en train de découvrir.

Freud marche vers l'origine en croyant s'éloigner d'elle. C'est le processus même de la tragédie, processus d'indifférenciation qui n'est pas étranger, assurément, à *Totem et tabou*, puisque c'est à lui, on l'a vu tout à l'heure, que Freud ramène sa description du chœur, c'est-à-dire des frères eux-mêmes, dans son analyse de la tragédie : *Une foule de personnes portant toutes le même nom et pareillement vêtues...*

L'interdit est rapporté ici non à « une situation psychique que la psychanalyse nous a rendue familière » mais à la nécessité impérieuse d'empêcher « une lutte générale » qui entraînerait « la ruine de la société ». Nous sommes enfin dans le concret : *le besoin sexuel, loin d'unir les hommes, les divise.*

Freud ne fait pas la moindre allusion à la première théorie. Sans même s'en rendre compte, il est en train de jeter complexes et phantasmes aux orties pour attribuer aux interdits *une fonction réelle.* Lui qui a tant contribué, par ailleurs, à la méconnaissance du religieux, est le premier, dans *Totem et tabou*, à proclamer la vraie fonction des interdits. Il est également le premier, une fois sorti de *Totem et tabou*, à ne tenir aucun compte de sa propre découverte.

***

La seconde théorie est supérieure à la première sur le plan de la fonction. Il faut maintenant l'examiner sur le plan de la genèse. Elle affirme que les frères finissent par s'entendre à l'amiable pour renoncer à toutes les femmes.

Le caractère absolu de l'interdit ne suggère aucunement cet accord négocié, cette prohibition instituée. Si les hommes étaient capables de s'entendre, les femmes ne seraient pas toutes frappées du même tabou, imprescriptible et sans appel. Un partage des ressources disponibles entre les consommateurs éventuels serait plus vraisemblable.

Freud voit bien que la violence, ici, doit triompher. C'est pourquoi il parle de « graves discordes » qui précéderaient l'accord définitif, d'arguments très frappants destinés visiblement à éclairer les frères sur la gravité de leur situation. Mais cela ne suffit pas. Si la violence fait rage, les interdits sont assurément indispensables; sans eux il n'y aurait pas de sociétés. Mais il aurait pu ne pas y avoir de sociétés humaines. Freud ne dit rien qui rende la réconciliation nécessaire ou même possible, une réconciliation, surtout, qui doit s'effectuer autour d'un interdit, aussi « irrationnel » et « affectif », au dire même de Freud, que l'interdit de l'inceste. Le contrat social anti-incestueux ne peut convaincre personne et la théorie si bien commencée s'achève sur une note très faible.

Ce que Freud gagne dans cette seconde théorie du côté de la fonction, il le reperd du côté de la genèse. La vraie conclusion devrait éluder les frères et c'est Freud lui-même qu'elle élude.

Nous avons essayé de retracer le chemin qui conduit de la première à la seconde théorie, nous avons cru saisir le dynamisme d'une pensée qui se débarrasse peu à peu des significations familiales et culturelles... Nous devons constater maintenant que cette trajectoire ne s'achève pas. Il en va de la seconde théorie de l'inceste comme du texte sur la tragédie. Les frères et les femmes sont réduits à l'identité et à l'anonymité mais le père, lui, n'est pas touché. Le père est déjà mort; il reste extérieur par conséquent, au processus d'indifférenciation. C'est le seul personnage qui, en cours de route, ne parvienne pas à se débarrasser de sa gangue familiale, c'est malheureusement le principal. Freud « défilialise » les fils, si l'on peut dire, mais il ne va pas au-delà. Il faut achever la trajectoire interrompue et « dépaternaliser » le père.

Achever le mouvement amorcé par Freud, ce n'est pas renoncer au meurtre, qui reste absolument nécessaire puisqu'il est appelé par une masse énorme de matériaux ethnologiques, c'est renoncer au père, c'est échapper au cadre familial et aux significations de la psychanalyse.

A chaque instant, on voit Freud manquer l'articulation réelle du sacrifice, de la fête, et de toutes les autres données, à cause de la sempiternelle présence paternelle qui vient brouiller les cartes au dernier moment et dissimuler le mécanisme du sacré. Toutes les phrases qui commencent par « la psychanalyse nous montre », « la psychanalyse nous révèle », passent régulièrement à côté de l'explication maintenant toute proche :

« La psychanalyse nous a révélé que l'animal totémique servait en réalité de substitution au père, et ceci nous explique la contradiction que nous avons signalée plus haut : d'une part défense de tuer l'animal, d'autre part, la fête qui suit sa mort, précédée d'une explosion de tristesse. »

Le père n'explique rien : pour tout expliquer, il faut se débarrasser du père, montrer que l'impression formidable faite sur la communauté par le meurtre collectif ne tient pas à l'identité de la victime mais au fait que cette victime est unificatrice, à l'unanimité retrouvée contre cette victime et autour d'elle. C'est la conjonction du *contre* et de l'*autour* qui explique les « contradictions » du sacré, la nécessité où l'on est de toujours tuer à nouveau la victime, bien qu'elle soit divine, parce qu'elle est divine.

Ce n'est pas le meurtre collectif qui fausse *Totem et tabou,* c'est tout ce qui empêche ce meurtre de venir

au premier plan. Si Freud renonçait aux raisons et aux significations qui viennent avant le meurtre et qui cherchent à le motiver, s'il faisait table rase du sens, même et surtout psychanalytique, il verrait que la violence est sans raison, il verrait qu'il n'est rien, en fait de signification, qui ne sorte du meurtre lui-même.

Une fois nettoyé de son revêtement paternel, le meurtre doit révéler le principe du saisissement formidable qu'il cause à la communauté, le secret de son efficacité et de ses répétitions rituelles, le pourquoi du jugement toujours double dont il fait l'objet. Comprendre tout ceci, c'est comprendre que la conclusion qui élude les frères ennemis dans la seconde théorie est *déjà trouvée,* qu'elle ne fait qu'un avec la thèse principale : tout ce qui empêche le meurtre de devenir le pur mécanisme de la victime émissaire, l'empêche aussi de venir à la place qui est vraiment la sienne, à la fin de la crise sacrificielle et non avant.

Seule la victime émissaire peut venir achever l'inachèvement de la seconde théorie, terminer la violence, ramener à l'unité les deux théories de l'inceste. Au lieu de n'être qu'un prologue inutile et même gênant, de venir avant les violences décisives, le meurtre va jouer le rôle déterminant qui lui revient, à la fois conclusion de la crise ébauchée par Freud lui-même et point de départ de l'ordre culturel, origine absolue et relative de tous les interdits de l'inceste.

*
* *

Nous ne nous sommes pas encore interrogés sur les interdits de l'inceste indépendamment de *Totem et tabou.* Nous soupçonnons forcément, que ces interdits, comme tant d'autres aspects de l'ordre culturel, s'enracinent dans la violence fondatrice mais nous ne sommes pas arrivés à cette conclusion par nos propres moyens. C'est une lecture dynamique de *Totem et tabou* qui nous y conduit. C'est Freud, le premier qui lie le problème des interdits à celui du sacrifice, et qui se propose de résoudre les deux problèmes grâce à sa version du meurtre collectif. S'il est vrai qu'il faut rectifier

cette version freudienne en direction de la victime émissaire dans le cas du sacrifice, il le faut aussi dans le cas des interdits de l'inceste. Avant de considérer la question en elle-même, une dernière observation sur l'ouvrage de Freud montrera mieux que, même si la rectification proposée va dans le sens de nos propres recherches, elle n'est pas étrangère à l'œuvre critiquée, elle n'est pas importée de l'extérieur, elle est réellement appelée par ce qu'il y a de plus dynamique et de potentiellement fécond dans l'œuvre elle-même.

Il faut revenir brièvement au rôle que joue la horde primitive dans *Totem et tabou.* L'hypothèse de Darwin, on l'a vu plus haut, suggère une genèse facile des interdits de l'inceste. Il est évident que la séduction d'abord exercée sur Freud par cette hypothèse n'a pas d'autre cause. C'est au milieu d'une première discussion sur l'exogamie que l'hypothèse surgit. Le meurtre collectif, le seconde grande hypothèse du livre, purement freudienne celle-là, a dû apparaître plus tard, sous l'effet des lectures ethnologiques de l'auteur. Les deux hypothèses, au départ, sont indépendantes l'une de l'autre. Il n'y a pas de meurtre chez Darwin. L'idée du meurtre collectif est suggérée exclusivement par les documents ethnologiques. Il n'y a rien, par contre, dans ces mêmes documents, c'est bien évident, qui puisse suggérer la thèse de la horde primitive.

C'est Freud qui soude les deux hypothèses l'une à l'autre, et on a souvent noté le caractère arbitraire d'une opération qui mélange l'historique et le préhistorique, qui prétend tirer de documents culturels tous relativement proches des renseignements sur un événement en principe unique et situé à une distance temporelle fabuleuse.

Non seulement tout cela est invraisemblable mais la moindre réflexion montre que cette invraisemblance est gratuite; elle ne correspond à aucun besoin réel sur le plan des intuitions majeures de l'ouvrage, de sa substance véritable. Si Freud n'adopte la horde qu'à cause des possibilités d'abord ouvertes du côté des interdits, il faut se demander pourquoi il ne renonce pas à l'hypothèse une fois que le meurtre, en détruisant la continuité entre le privilège sexuel du Père terrible et

les interdits, a supprimé, en pratique, ces mêmes possibilités.

Si Freud entend développer l'hypothèse du meurtre, il n'a aucune raison de conserver la horde; s'il conserve la horde, le meurtre se révèle plus gênant que secourable. Les deux hypothèses, au fond, sont incompatibles : il faudrait choisir entre elles; si ce choix se présentait clairement à son esprit, Freud serait obligé de choisir le meurtre; le meilleur de *Totem et tabou* est consacré à amener l'hypothèse du meurtre, à montrer que toutes les données religieuses et ethnologiques l'exigent. La horde, au contraire, n'est exigée par rien; le seul intérêt, très relatif, qu'elle a d'abord présenté, s'est ensuite évanoui.

Freud, pourtant, ne choisit pas. Il garde le meurtre, mais il ne renonce pas non plus à la horde; il ne s'aperçoit pas que celle-ci n'a plus de raison d'être. La raison de cet aveuglement est visible : c'est la horde qui emprisonne le meurtre collectif dans la signification paternelle, c'est elle qui prive le thème de sa fécondité, qui le fait paraître absurde dans son isolement préhistorique et qui protège les concepts de la psychanalyse. La horde primitive est la concrétisation parfaite du mythe psychanalytique. Une fois de plus nous touchons du doigt la limite invisible que la pensée de Freud ne franchit jamais.

Ici encore, la postérité psychanalytique va accentuer l'élément régressif de la pensée freudienne. Le « père assassiné » de *Totem et tabou* est indéfendable, c'est un fait, mais quand on énonce ce fait, c'est sur *père* qu'il faut mettre l'accent et non sur *assassiné*. Bien que valables si on les prend à la lettre, les raisons sur lesquelles s'appuie le refus de l'ouvrage sont mauvaises; tout repose sur un amalgame mystificateur; c'est la faiblesse qu'on prétend condamner, mais c'est la force qu'on étouffe. Par un paradoxe significatif, les héritiers de Freud, les « fils », tirent parti d'une insuffisance réelle, chez le « père », d'une timidité qui leur ressemble, pour mieux se débarrasser de tout ce qui ne leur ressemble pas, de tout ce qu'il y a d'inquiétant et de fécond dans *Totem et tabou*. On entend trier le vrai du faux et le tri, en effet, est infaillible : c'est toujours l'erreur qui

sort du chapeau, c'est toujours la vérité qui reste au fond. L'erreur, c'est le père et c'est la psychanalyse; la vérité, c'est le meurtre collectif et, si extraordinaire, si peu croyable que cela paraisse, c'est le Freud ethnologue. Une lecture progressive doit rejeter à peu près tout ce que la psychanalyse préserve et préserver tout ce qu'elle rejette.

*
* *

Dans le chapitre qui va se terminer, nous avons découvert un livre, *Totem et tabou,* qui passe plus près sans doute de la thèse développée ici, du mécanisme de la victime émissaire comme fondement de tout ordre culturel que tout ouvrage moderne. Nous avons découvert ainsi les possibilités réelles de cette thèse. Nous avons pu rendre justice à l'intuition de Freud, en dépit des difficultés jusqu'ici inextricables causées par l'imperfection de l'hypothèse freudienne.

On nous objectera que nous dépassons la pensée de Freud, que nous prétendons la rectifier. Et c'est bien vrai, mais la rectification proposée n'a rien à voir avec une déformation arbitraire, une critique « subjective » qui « annexerait » une autre subjectivité, elle aussi singulière et inassimilable.

La thèse défendue ici, le mécanisme de la victime émissaire, n'est pas une idée plus ou moins bonne, c'est l'origine vraie de tout le religieux et, on le verra mieux dans un instant, des interdits de l'inceste. Le mécanisme de la victime émissaire est le but manqué de toute l'œuvre de Freud, le lieu inaccessible mais proche de son unité. Le dédoublement des théories, dans cette œuvre, l'éparpillement, la multiplicité peuvent et doivent s'interpréter comme impuissance à atteindre ce but. Dès qu'on supplée la victime émissaire, dès qu'on fait entrer dans sa lumière les fragments épars de cette œuvre, ils prennent tous leur forme parfaite, ils se rejoignent, ils s'accordent, ils s'imbriquent les uns dans les autres comme les morceaux d'un puzzle jamais encore terminé. Faibles dans leurs divisions, les analyses freudiennes deviennent fortes dans l'unité que notre propre hypo-

thèse leur apporte et on ne peut jamais dire que cette unité leur est imposée de l'extérieur. Dès qu'on renonce à figer la pensée de Freud en dogmes infaillibles et intemporels, on s'aperçoit qu'au plus aigu d'elle-même, c'est toujours vers le mécanisme de la victime émissaire qu'elle tend, c'est toujours le même but qu'elle vise obscurément.

On pourrait continuer la démonstration sur d'autres textes. Pour avancer rapidement dans l'explication de Freud, il faut procéder de la même façon qu'avec les rites, car au fond l'interprétation culturelle n'est qu'une autre forme de rite et en tant que telle elle relève du mécanisme de la victime émissaire, elle se laisse tout entière déconstruire à la lumière de ce mécanisme.

Il faut pratiquer une méthode comparative, il faut dégager le dénominateur commun de tous les ouvrages qui « font la paire » sans jamais se répéter et se recouvrir exactement. Entre tous les éléments de ces *doubles* textuels, il y a à la fois trop de différence pour que l'unité soit immédiatement visible et trop peu pour qu'on renonce à appréhender cette unité.

Il y a un ouvrage qui, sous plus d'un rapport « fait la paire » avec *Totem et tabou* et c'est *Moïse et le monothéisme*. De même que dans le premier livre il y a déjà, avant le meurtre, un père et des fils, c'est-à-dire la famille, dans le second il y a déjà, avant le meurtre, l'histoire de Moïse et la religion mosaïque, c'est-à-dire la société. Moïse joue un rôle parallèle au père de la horde. Le peuple hébreu privé de prophète après le meurtre de Moïse ressemble au groupe des frères privés de père après le meurtre de *Totem et tabou*.

L'interprète, une fois de plus, se donne à l'avance toutes les significations que la violence collective devrait engendrer. Si on élimine toutes les significations qui n'appartiennent qu'à *Totem et tabou* d'une part, et toutes celles qui n'appartiennent qu'à *Moïse et le monothéisme* de l'autre, c'est-à-dire la famille ici et là le peuple, la nation, ainsi que la religion juive, on voit surgir le seul dénominateur commun possible des deux ouvrages : la métamorphose de la violence réciproque en violence fondatrice grâce à un meurtre qui est celui de *n'importe qui* et non plus d'un personnage déterminé.

De même, pour opérer la synthèse entre les deux théories freudiennes sur l'origine des interdits de l'inceste, il a fallu arracher le meurtre collectif au cadre familial de la première théorie et le transporter dans la seconde.

Nos propres thèses ne font qu'un avec cette double synthèse. Elles se situent toujours au point de convergence de toutes les lectures freudiennes proposées ici. La violence fondatrice n'a qu'à paraître pour suggérer, dans le prolongement de la dynamique freudienne, les modifications légères qui lui permettent de se révéler elle-même comme le trait d'union universel parce qu'elle est ressort structurant universel.

Ce n'est donc pas de critique littéraire impressionniste qu'il s'agit ici. Je ne crois pas abuser de l'expression en affirmant qu'il s'agit, cette fois, de recherche objective et le fait d'aller plus loin que Freud dans un chemin qui est réellement le sien éclaire l'œuvre à une profondeur où elle n'a jamais été éclairée. Il devient possible d'achever les phrases commencées par l'auteur, de dire exactement à quel moment il s'est égaré, pourquoi, et dans quelle mesure. Il devient possible de situer cet auteur avec précision. Freud passe aussi près de la conception mimétique du désir dans les *Essais de psychanalyse* qu'il passe près, dans *Totem et tabou* ou dans *Moïse et le monothéisme*, de la violence fondatrice. Dans tous les cas, la distance au but est la même, la marge d'échec est la même, le lieu de l'œuvre n'a pas changé.

Pour renoncer complètement à l'ancrage objectal du désir, pour admettre l'infini de la *mimesis* violente, il faut comprendre, simultanément, que le sans mesure potentiel de cette violence peut et doit être maîtrisé dans le mécanisme de la victime émissaire. On ne peut pas postuler la présence dans l'homme d'un désir incompatible avec la vie en société sans poser également, en face de ce désir, de quoi le tenir lui-même en échec. Pour échapper définitivement aux illusions de l'humanisme, une seule condition est nécessaire mais c'est aussi la seule que l'homme moderne se refuse à remplir : il faut reconnaître la dépendance radicale de l'humanité à l'égard du religieux. Il est bien évident que Freud

n'est pas disposé à remplir cette condition. Prisonnier comme tant d'autres d'un humanisme crépusculaire, il n'a pas la moindre idée de la révolution intellectuelle formidable qu'il annonce et qu'il prépare.

***

Comment faut-il concevoir la naissance de l'interdit? Il faut la penser concurremment avec toute autre naissance culturelle. L'épiphanie divine, le surgissement universel du *double monstrueux*, enveloppe la communauté, éclair soudain qui envoie ses ramifications le long de toutes les lignes d'affrontement. Les mille branches de la foudre passent *entre* les frères ennemis qui reculent, *interdits*. Quel que soit le prétexte des conflits, nourriture, armes, terres, *femmes*..., les antagonistes s'en dessaisissent pour ne jamais le ressaisir. Tout ce que la violence sacrée a touché appartient désormais au dieu et fait, en tant que tel, l'objet d'un interdit absolu.

Dégrisés et épouvantés, les antagonistes vont tout faire, désormais, pour ne pas retomber dans la violence réciproque. Et ils savent parfaitement ce qu'il faut faire. La colère divine le leur a signifié. Partout où la violence a flambé l'interdit s'élève.

L'interdit pèse sur toutes les femmes qui ont servi d'enjeu à la rivalité, toutes les femmes proches, par conséquent, non parce qu'elles sont intrinsèquement plus désirables mais parce qu'elles sont proches, parce qu'elles s'offrent à la rivalité. La prohibition couvre toujours les consanguines les plus proches; mais ses limites extérieures ne coïncident pas forcément avec une parenté réelle.

Les interdits, dans leur principe, et dans beaucoup de leurs modalités, ne sont pas *inutiles*. Loin d'être suspendus à des chimères ils empêchent les proches de tomber dans la *mimesis* violente. On a vu, dans le chapitre précédent, que les interdits primitifs font preuve, au sujet de la violence et de ses œuvres, d'une science dont notre ignorance est incapable. La raison en est facile à comprendre. Les interdits ne sont rien d'autre

que la violence elle-même, toute la violence d'une crise antérieure, littéralement figée sur place, muraille partout dressée contre le retour de ce qu'elle-même fut. Si l'interdit fait preuve d'une subtilité égale à celle de la violence, c'est parce qu'en dernière analyse, il ne fait qu'un avec elle. C'est aussi pourquoi il lui arrive de faire le jeu de la violence et de grossir la tempête quand l'esprit de vertige souffle sur la communauté. Comme toutes les formes de protection sacrificielle, l'interdit peut se retourner contre ce qu'il protège.

Tout ceci confirme et complète ce que nous avons déjà découvert au début du présent essai : la sexualité fait partie de la violence sacrée. Les interdits sexuels, comme tous les autres interdits sont sacrificiels; toute sexualité légitime est sacrificielle. C'est dire qu'à proprement parler, il n'y a pas plus de sexualité légitime qu'il n'y a de violence légitime *entre les membres de la communauté*. Les interdits de l'inceste et les interdits qui portent sur tout meurtre ou toute immolation rituelle à l'intérieur de la communauté ont la même origine et la même fonction. C'est pourquoi ils se ressemblent; dans bien des cas, Robertson Smith l'a observé, ils se recouvrent exactement.

De même que le sacrifice sanglant, la sexualité légitime, l'union matrimoniale, ne choisit jamais ses « victimes » parmi ceux qui vivent ensemble. Il en est des règles matrimoniales — qui sont l'envers des interdits de l'inceste — comme des règles déterminant le choix des victimes sacrificielles — qui sont l'envers des interdits de la vengeance. Toutes ces règles impriment à la sexualité et à la violence la même direction centrifuge. Dans bien des cas les déviations sacrificielles de la sexualité et celles de la violence sont à peine distinctes. L'échange matrimonial peut s'accompagner régulièrement de violences ritualisées, analogues aux autres formes de guerre rituelle. Cette violence systématisée ressemble à la vengeance interminable qui sévirait à l'intérieur de la communauté si justement elle n'était pas déplacée vers l'extérieur. Elle ne fait qu'un avec l'exogamie qui déplace le désir sexuel vers l'extérieur. Il n'y a qu'un seul problème : la violence, et il n'y a qu'une seule manière de le résoudre, le déplacement

vers l'extérieur : il faut interdire à la violence, comme au désir sexuel, de prendre pied là où leur présence double et une est absolument incompatible avec le fait même de l'existence commune.

Tous les aspects de la sexualité légitime, notamment dans la famille occidentale, de nos jours encore, révèlent son caractère sacrificiel. La sexualité des époux est ce qu'il y a de plus central, de plus fondamental, puisqu'elle est l'origine même de la famille, et pourtant elle n'est jamais visible, elle est étrangère à la vie proprement familiale. Aux yeux des consanguins immédiats, et en particulier des enfants, il en est d'elle comme si elle n'était pas; elle est aussi cachée parfois que la violence la plus cachée, la violence fondatrice elle-même.

Autour de la sexualité légitime s'étend une véritable zone interdite, celle que définissent toutes les prohibitions sexuelles, ensemble dont les interdits de l'inceste ne sont qu'une partie, même si c'est la plus essentielle. A l'intérieur de cette zone toute activité, toute excitation, parfois toute allusion sexuelle sont interdites. De même, aux abords du temple, autour du lieu où se déroulent les sacrifices, la violence est plus sévèrement défendue que partout ailleurs. Bénéfique et fécondante mais toujours dangereuse, la violence réglée du sexe, comme celle de l'immolation rituelle, est entourée d'un véritable cordon sanitaire; elle ne saurait se propager librement au sein de la communauté sans devenir maléfique et destructrice.

Les sociétés primitives sont généralement plus ceinturées d'interdits que ne le fut jamais la nôtre. Beaucoup d'entre elles, pourtant, ne connaissent pas certains de nos propres interdits. Il ne faut pas interpréter cette liberté relative comme une exaltation idéologique symétrique et opposée à la prétendue « répression » dont la sexualité ferait toujours l'objet dans notre société. La valorisation humaniste ou naturiste de la sexualité est une invention occidentale et moderne. Dans les sociétés primitives, là où l'activité sexuelle n'est ni légitime, c'est-à-dire rituelle au sens strict ou au sens large, ni interdite, on peut être certain qu'elle passe tout simplement pour insignifiante ou peu signifiante, inapte, en d'autres termes, à propager la violence intestine. C'est le cas, dans certaines sociétés, de l'activité sexuelle des enfants et des adolescents non mariés, ou encore des rapports avec les étrangers et, bien entendu, des rapports entre étrangers.

Les interdits ont une fonction primordiale; ils réservent au cœur des communautés humaines une zone protégée, un minimum de non-violence absolument indispensable aux fonctions essentielles, à la survie des enfants, à leur éducation culturelle, à tout ce qui fait l'humanité de l'homme. S'il y a des interdits capables de jouer ce rôle, on ne peut pas voir là un bienfait de Dame Nature, cette providence de l'humanisme satisfait, dernière héritière des théologies optimistes engendrées par la décomposition du christianisme historique. Le mécanisme de la victime émissaire doit nous apparaître désormais comme essentiellement responsable du fait qu'il existe une chose telle que l'humanité. On sait, désormais, que dans la vie animale, la violence est pourvue de freins individuels. Les animaux d'une même espèce ne luttent jamais à mort; le vainqueur épargne le vaincu. L'espèce humaine est privée de cette protection. Au mécanisme biologique individuel se substitue le mécanisme collectif et culturel de la victime émissaire. Il n'y a pas de société sans religion parce que sans religion aucune société ne serait possible.

Les données ethnologiques convergentes auraient dû nous éclairer depuis longtemps sur la fonction et même sur l'origine des interdits. La transgression rituelle et festive désigne clairement cette origine puisqu'elle s'articule sur le sacrifice ou sur les cérémonies dites « totémiques ». Si on examine, d'autre part, les conséquences désastreuses ou simplement fâcheuses attribuées à la transgression non rituelle, on s'aperçoit qu'elles se ramènent toujours à des symptômes, mi-mythiques, mi-réels de la crise sacrificielle. C'est donc toujours la violence qui est en cause. Le fait que cette violence apparaisse sous la forme de maladies contagieuses ou même de sécheresse et d'inondations ne nous donne pas le droit d'invoquer la « superstition » et de considérer la question comme définitivement réglée. Dans le religieux, la pensée moderne choisit toujours les éléments les plus absurdes, au moins en apparence, ceux qui semblent

défier toute interprétation rationnelle, elle s'arrange toujours, en somme, pour confirmer le bien-fondé de sa décision fondamentale au sujet du religieux, à savoir qu'il n'a aucun rapport d'aucune sorte avec aucune réalité.

Cette méconnaissance ne va plus durer longtemps. Déjà découverte puis aussitôt oubliée par Freud, la vraie fonction des interdits est formulée à nouveau et de façon très explicite dans *l'Erotisme* de Georges Bataille. Il arrive à Bataille, certes, de parler de la violence comme si elle n'était que le piment ultime, seul capable de réveiller les sens blasés de la modernité. Il arrive aussi que cette œuvre bascule au-delà de l'esthétisme décadent dont elle est une expression extrême :

L'interdit élimine la violence et nos mouvements de violence (entre lesquels ceux qui répondent à l'impulsion sexuelle) détruisent en nous la calme ordonnance sans laquelle la conscience humaine est inconcevable [1].

1. *L'Erotisme* (Plon, 1965), p. 43.

IX

LÉVI-STRAUSS, LE STRUCTURALISME ET LES RÈGLES DU MARIAGE

« L'unité de structure à partir de laquelle s'élabore un système de parenté est le groupe que je nomme « famille élémentaire »; il consiste en un homme, son épouse et leurs enfants... L'existence de la famille élémentaire crée trois espèces particulières de rapports sociaux, le rapport entre parent et enfants, le rapport entre les enfants d'un même lit [siblings], et le rapport entre mari et femme en tant que géniteurs... Les trois types de rapports qui existent dans la famille élémentaire constituent ce que je nomme le premier rang. Les rapports du second rang sont ceux qui résultent du rapprochement de deux familles élémentaires par l'intermédiaire d'un membre commun, tel le père du père, le frère de la mère, la sœur de la femme, etc. Dans le troisième rang, il y aura le fils du frère du père et la femme du frère de la mère. On peut ainsi repérer, si on a les renseignements généalogiques nécessaires, des rapports du quatrième, cinquième ou nième rang. »

En dégageant les principes de sa propre recherche sur la parenté, A. R. Radcliffe-Brown explicite du même coup le présupposé essentiel de toute réflexion antérieure aux travaux de Claude Lévi-Strauss. Dans un article intitulé « l'Analyse structurale en linguistique et en anthropologie [1] », Lévi-Strauss reproduit ce texte et

1. Word, I, 2 (1945), pp. 1-21; reproduit dans *Anthropologie structurale* (Paris, 1958), pp. 37-62.

lui oppose le principe de sa propre recherche, fondement de la méthode structurale dans le domaine de la parenté.

La famille élémentaire n'est pas une unité irréductible puisqu'elle est fondée sur le mariage. Loin d'être originaire et élémentaire, elle est déjà un composé. Elle n'est donc pas point de départ mais aboutissement; elle résulte d'un échange entre des groupes qu'aucune nécessité biologique ne rapproche.

« La parenté n'est admise à s'établir et à se perpétuer que par, et à travers, des modalités déterminées d'alliance. Autrement dit, les relations traitées par Radcliffe-Brown de « relations de premier ordre » sont fonction et dépendent de celles qu'il considère comme secondaires et dérivées. Le caractère primordial de la parenté humaine est de requérir, comme condition d'existence, la mise en relation de ce que Radcliffe-Brown appelle « familles élémentaires ». Donc, ce qui est vraiment « élémentaire » ce ne sont pas les familles, termes isolés, mais la relation entre ces termes. »

Il faut se méfier du sens commun qui n'oublie jamais la présence des rapports biologiques vrais derrière la « famille élémentaire » de Radcliffe-Brown et se refuse à penser le système en tant que système :

« Sans doute la famille biologique est présente et se prolonge dans la société humaine. Mais ce qui confère à la parenté son caractère de fait social n'est pas ce qu'elle doit conserver de la nature : c'est la démarche essentielle par laquelle elle s'en sépare. Un système de parenté ne consiste pas dans les liens objectifs de filiation ou de consanguinité donnés entre les individus; il n'existe que dans la conscience des hommes, il est un système arbitraire de représentations, non le développement spontané d'une situation de fait. »

L'élément d'arbitraire est assimilé à ce qu'on nomme ici le caractère « symbolique » du système. La pensée symbolique rapproche des entités, que rien ne l'oblige à rapprocher, ici deux individus qu'elle *marie* très littéralement l'un à l'autre, deux cousins croisés, par exemple, dont la conjonction paraît nécessaire là où elle est communément pratiquée mais ne répond en réalité à aucune nécessité véritable. La preuve en est qu'un type de mariage permis ou même exigé dans telle ou telle société sera au contraire formellement interdit dans telle ou telle autre.

Faut-il conclure que les systèmes de parenté constituent une espèce d'antinature? La citation précédente montre déjà que, sur ce point, la pensée de Lévi-Strauss est plus prudente et nuancée que certaines interprétations ne le laissent supposer. Après avoir noté que le système de parenté n'est pas « le développement spontané d'une situation de fait », l'auteur poursuit :

« Cela ne signifie... pas que cette situation de fait soit automatiquement contredite, ou même simplement ignorée. Radcliffe-Brown a montré, dans des études aujourd'hui classiques, que même les systèmes d'apparence la plus rigide et la plus artificielle, comme les systèmes australiens à classes matrimoniales, tiennent soigneusement compte de la parenté biologique. »

Le point souligné ici est évident mais c'est celui-là même qu'une conception extrême et facile de sa propre découverte pourrait faire méconnaître à Lévi-Strauss et fait souvent méconnaître à ceux qui se réclament de sa pensée, dès que les circonstances la rendent un peu moins évidente.

L'hommage à Radcliffe-Brown, si magistralement critiqué quelques lignes plus haut, n'est pas de pure forme. Mais il faut peut-être aller plus loin et se demander si la mise au point est suffisante. Les systèmes de parenté, nous dit-on, même *d'apparence la plus rigide et la plus artificielle... tiennent soigneusement compte de la parenté biologique*. L'affirmation est certainement exacte mais peut-on vraiment se limiter à elle, ne faut-il pas ici dire quelque chose de plus?

Les hommes ne peuvent « tenir compte » que de données qui se trouvent déjà à la disposition de leur esprit. La phrase suppose que la parenté biologique est à la disposition de l'esprit humain en dehors des sys-

tèmes de parenté, c'est-à-dire *en dehors de la culture.* Il y a là quelque chose d'inconcevable. Deux réalités distinctes pourraient bien être confondues et ce sont : *a)* le *fait* de la parenté biologique, les données réelles de la reproduction humaine, et *b)* le *savoir* de ces mêmes données, la *connaissance* de la génération et de la consanguinité. Il est évident que les hommes ne sont jamais étrangers à *a)* en ce sens qu'ils ne peuvent pas se reproduire contrairement aux lois de la biologie. Ceci est aussi vrai de l' « état de culture » que de l' « état de nature », de la promiscuité naturelle. Le *savoir* de ces mêmes lois biologiques est une tout autre affaire. L'état de nature et la promiscuité naturelle ne comportent pas les distinctions nécessaires au repérage des lois biologiques. On va dire que nous nous enfonçons dans des spéculations vaines et abstraites. Il s'agit au contraire de dégager un présupposé d'ordre spéculatif toujours caché et parfaitement injustifié, lié au mythe naturaliste et moderne dans son ensemble. On imagine une proximité et une affinité particulière entre l'« état de nature » et la vérité biologique ou même la vérité scientifique en général.

S'il s'agit du *fait* biologique de la reproduction humaine, il n'y a pas, répétons-le, de différence entre culture et nature; s'il s'agit, au contraire, du *savoir*, il y a certainement une différence et elle joue au détriment de la nature. Pour apprécier cette vérité, il suffit de laisser se reproduire librement, pendant quelques générations, une portée de chats. On peut prédire avec assurance qu'au bout de peu de temps il s'ensuivra une confusion si inextricable des rapports d'alliance, de filiation et de consanguinité que le plus éminent spécialiste de la « famille élémentaire » sera incapable de débrouiller.

Si consternant que soit un tel spectacle, il ne réussira pas à nous ôter de l'esprit l'idée que les trois types de rapports demeurent distincts, qu'ils *existent réellement.* Même le plus avancé de nos penseurs ne pourra pas nous convaincre que la distinction entre père, fils, frère, mère, fille, sœur, est une illusion de nos sens abusés, ou peut-être l'effet de quelque superphantasme, le mauvais rêve d'un esprit autoritaire, étiqueteur et répressif. Une fois que les données élémentaires de la reproduction sont repérées, elles paraissent si évidentes que leur méconnaissance devient inconcevable.

Qui ne verrait, ici, que le repérage des données biologiques élémentaires exige la distinction *formelle* des trois types de rapport que nous venons de définir, alliance, filiation et consanguinité, et que cette distinction *formelle* n'est possible que sur la base d'une *séparation réelle,* c'est-à-dire sur la base des interdits de l'inceste et des systèmes de parenté.

Seuls les systèmes de parenté peuvent assurer le repérage des données biologiques et il n'y a pas de système, si rigide et artificiel soit-il, qui ne soit à même de l'assurer, tout simplement parce que la base commune à tous les systèmes consiste, comme l'affirme Lévi-Strauss, en une distinction rigoureuse entre l'alliance et la consanguinité.

Si les systèmes de parenté sont variables et imprévisibles du côté de leurs limites extérieures, il n'en va pas de même dans leur portion centrale : le mariage est toujours interdit entre parents et enfants d'une part, entre frères et sœurs de l'autre. Les exceptions, ici, sont si peu nombreuses et de nature si particulière, le plus souvent rituelle, qu'on peut voir en elles, très rigoureusement, l'exception qui confirme la règle. Si excessives et si rigides que nous paraissent certaines règles matrimoniales positives, si arbitraires dans leur extension maximum que nous semblent les interdits qui constituent l'envers de ces règles, le cœur du système demeure et ne fait pas de problème; les effets fondamentaux sont toujours là : il n'est pas de système de parenté qui ne distribue le licite et l'illicite dans l'ordre sexuel de façon à séparer la fonction reproductrice du rapport de filiation et du rapport fraternel, assurant de ce fait, à ceux dont la pratique sexuelle est gouvernée par lui, la possibilité de repérer les données élémentaires de la reproduction.

Il y a lieu de penser que, dans la promiscuité naturelle, le lien entre l'acte sexuel et la naissance des enfants, le fait même de la conception doit demeurer inobservable. Seuls les interdits de l'inceste peuvent fournir aux hommes les conditions quasi expérimen-

tales nécessaires à la connaissance de ce fait, en introduisant dans la vie sexuelle les éléments stabilisateurs et des exclusions systématiques sans lesquels les rapprochements et les comparaisons susceptibles de faire la lumière demeurent impossibles. Seuls les interdits permettent de déterminer les fruits de l'activité sexuelle en opposant ceux-ci à la stérilité de l'abstinence.

Il est impossible, bien entendu, de reconstituer une telle histoire; il n'est même pas nécessaire de se demander comment la chose s'est passée. Tout ce que nous essayons de faire, en ce moment, c'est de pousser la critique lévi-straussienne de la famille élémentaire au-delà du point où Lévi-Strauss lui-même l'a portée. Les trois types de rapport qui composent la famille élémentaire ne font qu'un avec les rapports qui doivent être isolés et distingués pour assurer le repérage des données biologiques : ces rapports sont effectivement isolés et distingués dans tous les systèmes de parenté. Le concept même de famille élémentaire serait absolument inconcevable sans les systèmes de parenté, alors qu'on peut toujours déduire ce concept, au moins en théorie, de n'importe quel système de parenté, les distinctions qui le définissent étant, en effet, toujours nécessairement assurées dans tous les systèmes. On voit donc à quel point il est vrai que la famille élémentaire n'est pas la cellule constituante mais le résultat des systèmes de parenté, plus vrai encore que ne le pense l'ethnologie; c'est bien pourquoi il ne suffit pas de dire que les systèmes de parenté, même les plus rigides et les plus artificiels, tiennent compte de la parenté biologique; ce sont eux, d'abord, qui la découvrent; leur présence conditionne tout *savoir* de la parenté biologique.

Il s'agit, en somme, d'assumer jusqu'au bout la priorité du système sur tous les rapports qu'il instaure, de n'omettre aucune conséquence. S'il faut tout penser par rapport au système, c'est parce que le système est réellement premier, même par rapport à la biologie, ce n'est pas parce que le système pourrait à la rigueur contredire la biologie, même si, en fin de compte, il ne la contredit jamais. En réalité, il ne le peut pas, aussi longtemps, au moins, qu'on le définit comme séparation stricte de l'alliance et de la consanguinité. On ne peut

pas penser le système à partir des données qu'il rend possibles et qui dépendent étroitement de lui. Ce n'est pas parce que la biologie appartient à la *nature* qu'il faut la refuser comme point de départ, c'est au contraire parce qu'elle appartient complètement à la *culture*. Elle est déduite des systèmes dont la famille élémentaire constitue le plus petit commun dénominateur; c'est bien pourquoi elle n'est pas fondatrice; le système est d'un seul tenant et il faut le déchiffrer comme tel, sans se laisser distraire par les possibilités diverses qu'il entraîne mais qui ne le déterminent pas.

Même s'ils recouvrent exactement les données réelles de la reproduction biologique, les trois rapports qui composent la famille élémentaire ne seraient pas distingués comme ils le sont s'il n'y avait pas les interdits de l'inceste pour les distinguer. S'il n'y avait pas les interdits de l'inceste, en d'autres termes, il n'y aurait pas non plus de biologie. Mais le dégagement de la vérité biologique n'est visiblement pas la raison d'être du système; la vérité biologique n'est pas seule à être dégagée, au moins implicitement; elle fait partie d'un ensemble plus vaste; c'est bien pourquoi il ne faut pas la prendre comme point de départ.

L'idée développée ici n'implique aucune prise de position particulière sur la question, aujourd'hui débattue, de l'ignorance où seraient certaines cultures du fait biologique de la conception humaine. Notre thèse, il faut le noter, peut s'accommoder tout aussi bien et en un sens mieux encore du scepticisme actuel à l'égard des témoignages indigènes que de la confiance passée.

Il est possible, également, que, malgré les interdits de l'inceste, certaines cultures n'aient jamais découvert le rapport entre l'acte sexuel et l'enfantement. C'est là la thèse de Malinowski et de nombreux ethnologues; elle s'appuie sur une longue intimité avec la vie indigène; on peut se demander si elle est vraiment réfutée par les arguments qu'on lui oppose de nos jours. Les observateurs de jadis s'en seraient laissé conter par leurs informateurs. C'est *cum grano salis* qu'il convient de prendre toute protestation d'ignorance au sujet de la conception.

Il se peut, mais le scepticisme en question, bien qu'il

vise, ostensiblement, à réhabiliter les facultés intellectuelles des primitifs, pourrait bien relever lui-même d'une autre forme d'ethnocentrisme, en plus insidieux. Dans un tel domaine, en effet, l'appel au sens commun, si discret soit-il, prend forcément des allures un peu démagogiques. Allons donc! Vous n'allez pas croire qu'il existe des hommes assez stupides pour ignorer le rapport entre l'acte sexuel et l'enfantement. Voilà bien l'image que notre provincialisme culturel se fait des hommes qui diffèrent un tant soit peu de lui-même!

La problématique du présent essai, répétons-le, ne rencontre pas vraiment ce débat sur son chemin. La réponse finale est ici sans importance. Nous tenons seulement à signaler que la foi accordée naguère aux affirmations d'ignorance en matière de conception se critique de nos jours dans un climat de « tout naturel » qui ne peut que perpétuer et renforcer la tendance toujours présente à enlever les vérités biologiques élémentaires à la *culture* pour les remettre à la *nature*. L'évidence du sens commun, le sans réplique d'un « cela va de soi », s'accorde assez bien avec les insuffisances notées plus haut dans la critique actuelle de la « famille élémentaire », et plus généralement avec tout ce qui demeure d'impensé dans la notion forcément mythique d'une nature plus hospitalière que la culture aux vérités proprement scientifiques. Il n'y a pas de vérité, si élémentaire soit-elle, qui ne soit médiatisée par la culture. Les hommes ne peuvent jamais rien lire directement au « grand livre de la nature » où toutes les lignes sont brouillées.

*
* *

La difficulté qu'éprouve Lévi-Strauss à se défaire de toute hésitation et de toute ambiguïté quand il s'agit de situer à l'intérieur des systèmes de parenté la vérité des rapports biologiques s'enracine, bien entendu, dans le sentiment, presque instinctif à notre époque, que la pensée qui élabore la science ne peut pas être du même ordre que la pensée des mythes, du rituel et des systèmes de parenté. Nous nous intéressons moins ici à la doctrine

explicite, qui n'est d'ailleurs peut-être pas constante, qu'aux principes implicites auxquels obéit la pensée dans l'article de 1945, celui que nous sommes en train de commenter. Il s'agit moins, en vérité, à ce point, de Lévi-Strauss lui-même que d'un présupposé à peu près universel et que nous essayons de dégager, un peu comme il dégage lui-même, toujours dans le même article et sur un texte de Radcliffe-Brown, le présupposé de la famille élémentaire, dans le prolongement duquel, d'ailleurs, se situe l'objet de notre propre recherche, mais à une plus grande profondeur.

Le fait que les systèmes de parenté « n'ignorent pas », « ne contredisent pas », la parenté biologique mais au contraire qu'ils en « tiennent soigneusement compte », ne va pas de soi aux yeux de la pensée actuelle.

Il est difficile d'admettre que notre savoir des faits biologiques élémentaires relève du même mode de pensée que les distinctions les plus rigides et les plus artificielles des systèmes de parenté. Dans les deux cas, nous avons affaire aux mêmes mécanismes intellectuels fonctionnant de manière analogue, à la même pensée symbolique rapprochant et distinguant des entités dont l'union et la séparation ne sont pas données dans la nature. Il est clair toutefois que nous ne pouvons pas considérer tous les fruits de la pensée symbolique comme équivalents. Il y a de la pensée symbolique *fausse*, par exemple :

a) la naissance est due à la possession des femmes par des esprits.

Et de la pensée symbolique *vraie*, par exemple :

b) la naissance des enfants est due à l'union sexuelle entre les femmes et les hommes.

Comme il n'y a pas de pensée qui ne soit « symbolique » au sens structuraliste, il n'est pas plus juste, aujourd'hui, de faire du qualificatif symbolique le synonyme implicite de faux qu'il n'était juste, hier, d'en faire le synonyme implicite de vrai. Lévi-Strauss est le premier à souligner qu'il y a dans tout acquis culturel une énorme quantité de connaissance utilisable parce que fondée en vérité, et il faut bien que ce soit vrai, sans quoi les cultures ne survivraient pas.

Quelles que soient leurs modalités, donc, tous les sys-

tèmes de parenté opèrent les distinctions essentielles sous le rapport de la vérité biologique. Dans les cultures primitives, toutefois, le système va souvent très au-delà du nécessaire dans ce domaine. Les rapports biologiques essentiels ne paraissent dégagés qu'en vertu du principe : *Qui peut le plus peut le moins.* D'autres rapports sont dégagés en même temps dont la signification est secondaire ou même nulle sur le plan qui nous intéresse : la distinction entre cousins parallèles et cousins croisés, par exemple, ou les distinctions de clans, de subclans, etc.

Toutes ces distinctions, jusqu'à un certain point, sont d'un seul tenant : autrement dit elles forment système. Notre tendance à conférer la primauté absolue au biologique interfère avec l'aspect systématique du système. Obéir à cette tendance c'est susciter un peu partout des « restes » inexplicables, des aberrations et exceptions qui dénoncent les structures mal dégagées. Le structuralisme a raison d'exiger de l'ethnologue qu'il combatte la tendance presque irrésistible à prendre les données biologiques comme point de départ.

Pourquoi cette tendance qui agit en nous comme une seconde nature? Parce que notre propre système ne fait qu'un avec la famille élémentaire. Il ne fait qu'un avec le principe exogamique réduit à sa plus simple expression; il ne fait qu'un, par conséquent, avec le minimum d'interdit nécessaire et suffisant sous le rapport des vérités de la génération.

Il importe de constater explicitement cette coïncidence : elle fournit peut-être son véritable contexte à la question toujours brûlante de la singularité ou de la non-singularité de notre société, face aux sociétés primitives. On répète inlassablement de nos jours que la famille moderne est aussi arbitraire que les autres systèmes de parenté. C'est à la fois vrai et faux. Un phénomène peut être arbitraire par rapport à un système de référence déterminé et ne pas l'être par rapport à un autre. Tant qu'on mesure les systèmes aux seuls *faits* de la procréation, il est bien évident que notre système est aussi arbitraire que les autres. Sur le plan du fonctionnement biologique réel, peu importe, en effet, qu'un système interdise à un homme d'épouser :

1) sa mère, ses sœurs, ses filles et toutes les femmes du clan X;

2) sa mère, ses sœurs, et ses filles exclusivement.

Les mécanismes de la biologie ne fonctionneront ni mieux ni plus mal dans le premier cas que dans le second et ils fonctionneraient sans doute tout aussi bien, n'en déplaise à Westermarck, s'il n'y avait pas d'interdits du tout. Par rapport aux données réelles de la génération, donc, la cause est entendue : tous les systèmes sont également arbitraires.

Il y a une différence, par contre, sous le rapport moins du *savoir* proprement dit, implicitement dégagé par tous les systèmes, que de la mise en relief de ce même savoir. S'il est vrai que tous les systèmes ont une valeur didactique sur le plan de la biologie, notre système a une valeur didactique suréminente. Il n'y a plus d'interdit, ici, qui ne dégage un rapport essentiel, il n'y a pas de rapport biologique essentiel qui ne soit dégagé par un interdit.

Tant qu'on se limite à l'exemple du savoir biologique, la différence entre notre système et les autres paraît secondaire. La réduction extrême de l'interdit souligne le savoir déjà dégagé, elle le fait mieux ressortir mais elle ne fait apparaître aucun savoir nouveau. L'exemple de la biologie peut donc suggérer la singularité relative de notre propre système, il ne peut pas la démontrer.

Nous avons mis d'abord l'accent sur la biologique afin d'écarter la pierre d'achoppement que constitue toujours, dans ce domaine, l'indistinction du fait et du savoir. Il fallait montrer sur l'exemple le plus simple, le plus immédiat, l'aptitude de la pensée symbolique, même la plus mythique, à découvrir des rapports dont la vérité est inébranlable, des différences qui échappent à tout relativisme mythique et culturel. Mais l'exemple de la biologie est trop rudimentaire pour la suite de notre propos. Il faut passer à un autre exemple, celui des sciences de la culture. Il faut montrer en se situant dans le prolongement des observations précédentes que notre spécificité ethnologique ouvre à la science de l'ethnologie une carrière exceptionnelle.

Le langage de la parenté au sens de Lévi-Strauss c'est le système de règles qui détermine un circuit d'échange

entre groupes exogamiques. Chaque fois qu'un groupe remet une femme à un autre groupe le groupe bénéficiaire répondra en remettant lui-même une femme soit au premier groupe, soit à un troisième, selon ce que réclame le système. La réponse constitue un nouvel appel auquel il sera répondu de façon équivalente et ainsi de suite. Si vaste ou étroit que soit le cercle, il doit finir par se fermer. C'est du système que viennent questions et réponses; elles se succèdent toujours dans le même ordre, au moins en principe. S'il y a langage au sens structuraliste traditionnel, il n'y a pas encore langage au sens chomskien. Un trait essentiel fait défaut et c'est la créativité indéfinie du vrai langage, la possibilité toujours présente d'inventer des phrases nouvelles, de dire des choses jamais dites.

Il faut donc noter d'une part que le langage de la parenté est incomplet et de l'autre que certaines sociétés, au premier chef la nôtre, ne parlent pas ce langage ou ont cessé de le parler. Un système qui limite les interdits à l'extrême, comme le fait le nôtre supprime dans la pratique toute prescription positive; il réduit à néant, en d'autres termes, le langage de l'échange matrimonial. Partout où la société moderne est présente, on ne peut plus inscrire les mariages dans un circuit matrimonial déterminé. Cela ne veut pas dire, bien entendu, que l'exogamie ait disparu. Non seulement elle existe mais elle effectue un brassage sans précédent entre les populations les plus diverses, en dépit des cloisonnements qui persistent, raciaux, économiques, nationaux. Si notre information était suffisante nous pourrions évaluer les facteurs qui déterminent les unions, à travers les médiations culturelles les plus diverses, modes vestimentaires, spectacles, etc. Au sens du déterminisme scientifique, l'exogamie reste certainement déterminée mais ce n'est plus par l'intermédiaire de prescriptions socio-religieuses auxquelles tout le monde peut et doit se référer. Les facteurs qui influencent les unions n'ont pas une signification uniquement matrimoniale. Il n'y a plus de langage spécifique de la parenté. Il n'y a pas de code pour dicter à chacun sa propre conduite et renseigner chacun sur la conduite de tous les autres. La prévision a tout au plus un caractère statistique; elle est impossible au niveau des individus. Il ne faut pas que la métaphore linguistique nous dissimule ces différences essentielles.

Si imparfaite qu'elle soit, même dans le cas des systèmes primitifs, l'assimilation du système à un langage n'en demeure pas moins précieuse tant qu'on demeure dans le cadre de ces systèmes. Elle peut même nous aider à mieux appréhender la différence entre ces systèmes et notre relative absence de système. Personne n'ignore, en effet, que le principal obstacle à l'acquisition d'une langue étrangère, n'est autre que la langue maternelle. L'idiome originel nous possède autant et plus encore que nous le possédons. Il fait même preuve d'une certaine jalousie dans sa façon de posséder, puisqu'il nous ôte presque toute disponibilité à l'égard de ce qui n'est pas lui. Les enfants font preuve, dans le domaine des langues, d'une faculté d'assimilation à la mesure de leur faculté d'oubli. Et les plus grands linguistes n'ont souvent plus de langue qui leur soit vraiment propre.

Le fait d'avoir éliminé jusqu'aux derniers vestiges du langage matrimonial ne doit être étranger ni à l'intérêt que nous portons à ceux qui continuent à parler de tels langages ni à l'aptitude exceptionnelle dont nous faisons preuve dans leur déchiffrement et dans leur classement systématique. Notre société peut apprendre à parler tous les langages de la parenté parce qu'elle n'en parle elle-même aucun. Non seulement nous lisons tous les systèmes qui existent réellement mais nous pouvons en engendrer qui n'existent pas; nous pouvons inventer une infinité de systèmes simplement possibles parce que nous saisissons à l'origine le principe de tout langage exogamique. Entre chacun des systèmes et le système des systèmes, entre les « langages » de la parenté au sens de Lévi-Strauss et le langage de Lévi-Strauss lui-même dans *les Structures élémentaires de la parenté*, il y a le même type de différence qu'entre la conception structuraliste traditionnelle et la conception chomskienne du langage.

Il faut donc conclure que notre essence ethnologique ne doit pas être étrangère à notre vocation d'ethnologues, de linguistes et plus généralement de chercheurs

dans le domaine de la culture. Nous ne disons pas que notre système de parenté, à lui seul, nous oriente vers la recherche ethnologique; nous voyons des séries de phénomènes parallèles. La seule société qui pratique assidûment la recherche ethnologique est aussi une société qui a réduit son système d'interdits à la famille élémentaire. On ne peut pas considérer ce fait comme une rencontre fortuite, une simple coïncidence.

Sans doute faut-il d'abord renoncer au langage des rites et de la parenté pour se mettre à parler le langage de la recherche — en passant par l'intermédiaire des « activités culturelles » au sens large. D'une modalité à la suivante, il n'y a pas de rupture; à aucun stade les éléments de méconnaissance « sacrificielle » ne disparaissent entièrement; ce qui n'empêche pas les éléments de connaissance de s'approfondir, de se multiplier et de s'organiser.

Pour que l'ethnologie devienne une véritable science, elle doit réfléchir à ses propres fondements, et cette réflexion doit porter non sur l'ethnologue individuel mais sur la société qui produit, entre autres types d'hommes, des ethnologues, de même qu'elle produit le héros romantique, etc. Dans la littérature ethnologique, la société des ethnologues est toujours entre parenthèses, alors même qu'on prétend parler d'elle. Ces parenthèses étaient explicites, jadis, quand on affirmait que cette société n'a rien de commun avec les sociétés primitives. Ces parenthèses sont implicites aujourd'hui quand on affirme que cette même société n'est qu'une société parmi d'autres, qu'elle se distingue, assurément, des autres sociétés mais dans la mesure même où ces sociétés se distinguent déjà les unes des autres. C'est manifestement faux. Si nous demandons à l'ethnologie autre chose que des verges pour fustiger l'arrogance de nos coprivilégiés, il faudra bien reconnaître, un jour ou l'autre, que l'on ne peut pas mettre notre système de parenté sur le même plan que les systèmes australiens ou le système Crow-Omaha. Notre système n'est nullement arbitraire par rapport à des formes de savoir dont nous ne pouvons pas nous désolidariser. Il ne faut pas céder sur ce point au chantage de l'anti-ethnocentrisme qui nous détourne de l'essentiel, qui a donc un caractère sacrificiel et qui

constitue la manœuvre ultime et paradoxale mais logique d'un certain ethnocentrisme.

*
* *

La pensée actuelle découvre l'énorme quantité d'arbitraire qui figure dans les systèmes culturels. La plupart des propositions qui constituent un tel système ne peuvent se ranger ni dans la catégorie du vrai au sens de la proposition *b)* ni dans la catégorie du faux au sens de la proposition *a)*; elles relèvent presque toujours d'une troisième catégorie qui ne correspond à aucune réalité en dehors des cultures qui les profèrent; par exemple :

c) les cousins croisés ont une affinité particulière pour le mariage.

Cette masse formidable d'arbitraire c'est en somme le « péché originel » de la pensée humaine qui se révèle toujours plus à la mesure que nous devenons capables de l'inventorier et de le déchiffrer. Il ne faut pas blâmer les penseurs qui ont tendance à minimiser ou même à perdre complètement de vue les vérités et les germes de vérité qui accompagnent l'arbitraire, mais qui sont noyées sous son avalanche. La « pensée symbolique » dans son ensemble est assimilée au mythique; on lui attribue, face à la réalité, une autonomie que certains jugeront glorieuse, mais qui se révèle en fin de compte décevante et stérile car elle n'a plus de rapport avec la réalité. L'héritage culturel de l'humanité fait l'objet d'un soupçon généralisé. On ne s'intéresse à lui que pour le « démystifier », c'est-à-dire pour montrer qu'il se ramène à quelque combinatoire d'intérêt à peu près nul en dehors de l'occasion qu'il fournit au démystificateur de déployer sa maestria.

L'humanité devient ici la victime d'une mystification colossale dont nous serions les premiers à démonter les ressorts. Ce nihilisme de la culture se double forcément d'un fétichisme de la *science*. Si nous découvrons le péché originel de la pensée humaine qui a toujours possédé les hommes, c'est que nous devons lui échapper. Il faut que nous disposions d'une pensée radicalement autre, la *science*, enfin capable de découvrir l'absurdité de toute pensée antérieure. Puisque ce mensonge était

jusqu'à très récemment sans fissure, cette science doit être entièrement nouvelle, sans attaches avec le passé, coupée de toutes racines. Il faut voir en elle la pure découverte de quelque surhomme sans commune mesure avec les mortels ordinaires ou même avec son propre passé. Pour nous transporter d'un seul coup du noir mensonge ancestral à l'éclatante vérité scientifique, ce libérateur de l'humanité a dû couper le cordon ombilical qui nous rattachait à la matrice de toute pensée mythique. Notre science dure et pure doit être le fruit d'une « coupure épistémologique », que rien n'annonce ni ne prépare.

Cet angélisme scientifique relève d'une répugnance profonde d'origine philosophique et même religieuse à admettre que le vrai puisse coexister avec l'arbitraire, peut-être même s'enraciner dans cet arbitraire. Il faut avouer qu'il y a là pour nos habitudes de pensée une difficulté réelle. L'idée que la pensée vraie et la pensée dite mythique ne diffèrent pas essentiellement l'une de l'autre nous paraît scandaleuse. C'est peut-être parce que les vérités dont nous sommes certains semblent si peu nombreuses, dans le domaine de la culture, que nous réclamons pour elles une origine transparente, strictement rationnelle et parfaitement maîtrisée.

Le dualisme de la science et de la non-science date en vérité du début de l'ère scientifique et il a pris des formes très variées. Il s'exaspère à mesure qu'on se rapproche de toute culture sans parvenir encore à s'en emparer. C'est lui qui inspire à Lévi-Strauss le léger étonnement noté plus haut, à l'idée que même les plus artificiels parmi les systèmes de parenté *tiennent soigneusement compte* de la vérité biologique. Dans *la Pensée sauvage,* Lévi-Strauss s'efforcera de formuler ce dualisme sous une forme très atténuée et nuancée sous les noms de *pensée sauvage* et de *bricolage* d'une part, de *pensée des ingénieurs* de l'autre.

Nous avons donc constaté, chez Lévi-Strauss, une tendance, presque inévitable, à mettre les vérités à part, à les réserver soit à « la nature » soit aux « ingénieurs » de la pensée, soit encore à une combinaison imprécise de l'une et des autres nommée par Lévi-Strauss « pensée naturaliste ». Dans l'article sur l'analyse structurale,

par exemple, l'auteur affirme qu'il faut renoncer à « la pensée naturaliste » pour étudier les systèmes de parenté, mais ce n'est pas parce que cette pensée est fausse, c'est au contraire, semble-t-il, parce qu'elle est un peu trop vraie et, en tant que telle, ne sait pas tenir compte des fantaisies de la « pensée symbolique ». L'ethnologie structurale, de ce fait, a quelque chose de temporaire et de transitionnel; elle n'est qu'un détour par la pensée symbolique à laquelle on emprunte, en somme, ses propres armes pour mieux la « dissoudre », pour faire s'évanouir en quelque sorte le mauvais rêve de notre culture et permettre à la nature et à la science de se donner la main.

Toutes ces questions convergent, bien entendu, vers un problème fondamental : l'origine de la pensée symbolique. Si les systèmes symboliques ne sont jamais « le développement spontané d'une situation de fait », s'il y a rupture entre la nature et la culture, la question de l'origine se pose et elle se pose avec urgence. Lévi-Strauss et en général le structuralisme refusent de considérer le problème de l'origine autrement que d'une manière purement formelle. Le passage de la nature à la culture s'enracine dans « les données permanentes de la nature humaine »; il n'y a pas lieu de s'interroger sur lui. Il n'y aurait là qu'un faux problème dont la vraie science se détourne. Ce sont les mythes qui marquent ce passage de quelque événement monstrueux, de quelque catastrophe gigantesque et chimérique à laquelle il ne convient pas de s'attarder. *Totem et tabou* n'est qu'un mythe d'origine, analogue à tant d'autres, et l'ouvrage n'offre qu'un intérêt de curiosité; il convient de le traiter comme tous les autres mythes.

Il faut rappeler ici une phrase déjà citée de « l'Analyse structurale en linguistique et en anthropologie » et à cause de ce qu'elle reflète des perspectives que nous essayons de résumer et à cause de ce qu'elle n'en reflète pas, de l'hésitation à nos yeux intéressante qu'elle suggère. Très exceptionnellement ici, le problème posé par l'avènement de la pensée symbolique fait figure de problème réel, sans qu'on sache exactement s'il est déjà résolu ou s'il reste encore à résoudre.

« Or, s'il est légitime et en un sens inévitable, d'avoir recours à l'interprétation naturaliste pour essayer de comprendre l'émergence de la pensée symbolique, celle-ci une fois donnée, l'explication doit changer aussi radicalement de nature que le phénomène nouvellement apparu diffère de ceux qui l'on précédé et préparé. »

Si la pensée symbolique est un donné, est-ce parce que nous saisissons son émergence ou au contraire parce que nous ne la saisissons pas? Cette émergence passe-t-elle inaperçue, s'agit-il d'une mutation silencieuse, comme de nombreux passages postérieurs le supposent ou l'affirment, ou s'agit-il au contraire, d'un véritable événement? La phrase précédente paraît s'orienter vers la seconde possibilité : elle nous autorise à voir dans l'avènement symbolique une chose sur laquelle il est légitime et même inévitable de s'interroger. Mais quels sont ces phénomènes dont on nous dit qu'ils ont « précédé et préparé » cet avènement? Comment faut-il envisager une recherche qui paraît réservée « à l'interprétation naturaliste » ?

Lévi-Strauss est le premier ici à poser une question essentielle, même si ce n'est que de façon indirecte et presque, dirait-on, par mégarde. Le lecteur sait déjà et que nous entendons répondre à cette question et en quoi consiste la réponse. Il s'agit maintenant de montrer ou tout au moins de suggérer que cette réponse est seule capable d'éclairer les contradictions et les impasses d'une pensée contemporaine qui rôde autour du coup de force originel sans réussir à le maîtriser, qui s'interdit même de le maîtriser en se condamnant au formalisme.

La pensée symbolique a son origine dans le mécanisme de la victime émissaire. C'est là ce que nous avons essayé de montrer, en particulier dans nos analyses du mythe d'Œdipe et du mythe de Dionysos. C'est à partir d'un *arbitrage* fondamental qu'il faut concevoir la présence simultanée de l'*arbitraire* et du *vrai* dans les systèmes symboliques.

Le meurtre collectif, on l'a dit, ramène le calme, en un contraste prodigieux avec le paroxysme hystérique qui précède; les conditions favorables à la pensée se présentent en même temps que l'objet le plus digne de la provoquer. Les hommes se retournent vers le miracle afin de le perpétuer et de le renouveler; il leur faut donc, d'une certaine manière, le *penser*. Les mythes, les rituels, les systèmes de parenté constituent les premiers résultats de cette pensée.

Qui dit l'origine de la pensée symbolique dit également l'origine du langage, le véritable *fort / da* d'où surgit toute nomination, l'alternance formidable de la violence et de la paix. Si le mécanisme de la victime émissaire suscite le langage, s'imposant lui-même comme premier objet, on conçoit que langage dise d'abord la conjonction du pire et du meilleur, l'épiphanie divine, le rite qui la commémore et le mythe qui se la remémore. Longtemps le langage reste imprégné de sacré et ce n'est pas sans raison qu'il paraît réservé au sacré et octroyé par le sacré.

Les significations culturelles comportent nécessairement de l'*arbitraire* puisqu'elles établissent des décalages là où régnait la symétrie parfaite, puisqu'elles instituent des différences au sein de l'identique, puisqu'elles substituent au vertige de la réciprocité violente la stabilité des significations, la *peste* d'un côté, par exemple, et de l'autre le *parricide* et l'*inceste*. Toutes les fois qu'il joue entre ceux que rien ne distingue, le mécanisme de discrimination joue nécessairement à faux. Et il faut bien qu'il joue à faux pour jouer efficacement, pour engendrer l'unité différenciée de toute communauté. Au sein de la culture vivante les hommes sont incapables de reconnaître l'arbitraire des significations en tant qu'elles émergent de ce mécanisme méconnu.

Les mécanismes de discrimination, d'exclusion et de conjonction qui s'enracinent dans le processus fondateur s'exercent d'abord sur lui, et ils produisent la pensée religieuse; mais ils ne sont pas réservés au religieux; ce sont les mécanismes de toute pensée. Nous ne pouvons pas nous offrir le luxe de les rejeter ou même de les mépriser, car nous n'en avons pas d'autres. Il nous faut d'ailleurs constater qu'ils ne sont pas si mauvais; dès qu'ils s'exercent ailleurs que sur le processus originel, même si c'est encore à l'occasion de celui-ci, nous les voyons dégager des différences réelles, analyser correc-

tement les phénomènes, embrasser des données qui n'ont rien de relatif, celles de la génération humaine, par exemple. Ce n'est pas le fait d'être récemment devenu *vérifiable* en laboratoire qui a transformé ces données en vérités scientifiques. Si elles sont scientifiques aujourd'hui, elles l'ont toujours été. Il est donc évident que certaines découvertes fondamentales peuvent relever du pur et simple *bricolage*.

Dans les propositions religieuses, l'erreur, certes, triomphe, mais même là, nous n'avons pas affaire à l'imaginaire pur et à la gratuité absolue telles que les conçoit l'arrogance rationaliste et moderne. La religion primitive n'est pas livrée à des lubies, fantômes et phantasmes dont nous serions nous-mêmes libérés. Elle échoue, tout simplement à repérer le mécanisme de la victime émissaire, tout comme nous échouons nous-mêmes depuis toujours. C'est la perpétuation d'un même échec, c'est un trait commun entre notre pensée et la pensée primitive qui nous oblige à juger cette dernière extrêmement différente de la nôtre, alors qu'en réalité elle est tout à fait semblable. La condescendance à l'égard du primitif n'est rien d'autre que du primitif perpétué, c'est-à-dire une méconnaissance indéfiniment prolongée à l'égard de la victime émissaire.

Le fait que le processus fondateur joue dans la vie primitive un rôle de premier plan, alors qu'il s'est effacé en apparence de la nôtre, change énormément de choses dans notre vie et dans notre connaissance, mais absolument rien à la méconnaissance fondamentale qui continue à nous gouverner et à nous protéger de notre propre violence, et du savoir de cette violence. C'est le primitif perpétué qui nous fait qualifier de phantasmes tout ce qui pourrait nous éclairer si nous le regardions d'un peu près; c'est le primitif perpétué qui nous interdit de reconnaître que le faux, même sur le plan religieux, est tout autre chose qu'une erreur grossière, et c'est lui qui empêche les hommes de s'entre-détruire.

Les hommes sont plus tributaires encore de la victime émissaire que nous ne l'avons supposé jusqu'ici; ils lui doivent l'impulsion qui les entraîne à la conquête du réel et l'instrument de toutes leurs victoires intellectuelles après leur avoir fourni la protection indispensable sur le plan de la violence. Les mythes de la pensée symbolique rappellent le cocon tissé par la larve; sans cet abri elle ne pourrait pas effectuer sa croissance.

Pour expliquer l'énorme quantité d'arbitraire dans les cultures primitives, on doit les supposer plus proches de l'arbitrage fondateur que nous le sommes nous-mêmes, et cette proximité ne fera qu'un avec leur moindre historicité. On doit supposer que cet arbitrage a un caractère surabondant, qu'il engendre les différences à profusion, en un processus dont les sociétés historiques nous proposent peut-être une image affaiblie chaque fois qu'après une période d'agitation chaotique, elles font en quelque sorte volte-face et s'immobilisent sous une forme hiératique et figée, fortement sectionnée et cloisonnée. Sans trop demander à cette analogie, on peut admettre que les cultures aux emboîtements complexes, vouées à ressasser le langage du rite et de la parenté sont moins *éloignées* — et il ne faut pas comprendre éloignement ici en un sens strictement temporel — d'un coup de force ordonnateur que les sociétés plus mobiles où l'élément systématique de l'ordre social est plus effacé. Si la différence omniprésente et rigide est mère de stabilité, elle est certainement défavorable à l'aventure intellectuelle et plus spécialement à la remontée du savoir vers les origines de la culture.

Pour que les hommes fassent des découvertes au sujet de leur culture, il faut que les rigidités rituelles fassent place à l'agilité d'une pensée qui utilise les mêmes mécanismes que le religieux avec une souplesse ignorée du religieux. Il faut que l'ordre culturel commence à se défaire, il faut que l'excès de différences se résorbe sans que cette résorption entraîne une violence d'une intensité telle qu'un nouveau paroxysme différenciateur se produira. Pour des raisons qui nous échappent, les sociétés primitives ne remplissent jamais ces conditions. Quand le cycle de la violence s'amorce, il se referme si vite, semble-t-il, qu'aucune conséquence majeure n'en résulte sur le plan de la connaissance.

L'Occidental et le moderne, au contraire — les observations précédentes nous l'ont déjà suggéré — doit se définir par un cycle critique d'une ampleur et d'une durée exceptionnelles. L'essence du moderne consisterait

en un pouvoir de s'installer dans une crise sacrificielle toujours aggravée, non, certes, comme en une habitation paisible et dénuée de souci mais sans jamais perdre la maîtrise qui ouvre aux sciences de la nature d'abord, aux significations culturelles ensuite et enfin à l'arbitrage fondateur lui-même, des possibilités de dévoilement sans égales.

Par rapport aux société primitives, la réduction extrême de notre système de parenté constitue, en elle-même, un élément critique. L'Occident est toujours en crise et cette crise ne cesse jamais de s'élargir et de s'approfondir. Il devient de plus en plus lui-même à mesure que son essence ethnologique se désagrège. Il a toujours eu une vocation anthropologique au sens large, même dans les sociétés qui ont précédé la nôtre. Et cette vocation se fait toujours plus impérieuse à mesure que s'exaspère, en nous et autour de nous, l'élément hypercritique du moderne.

C'est la crise actuelle qui commande tous les aspects du savoir, sa nature polémique, le rythme de son avance. Notre vocation anthropologique nous est suggérée par la nature générale de la société occidentale, et cette vocation s'intensifie à mesure que la crise s'accélère, de même que l'enquête d'Œdipe avec la crise tragique qui s'aggrave. Cette crise pourrait bien nous dicter toutes les étapes de la recherche, les découvertes successives, l'ordre dans lequel les présupposés théoriques se substituent les uns aux autres. Une historicité radicale gouverne toutes les priorités dans tous les domaines du savoir, qu'il s'agisse ou ne s'agisse pas de recherche au sens formel.

Comme toute culture, la nôtre s'effrite de la périphérie vers le centre. C'est de cet effritement que les sciences sociales en cours d'élaboration tirent parti de façon rationnelle, systématique. Ce sont toujours les débris du processus de décomposition qui deviennent l'objet de la connaissance objective. Ainsi, les règles positives de la parenté, et plus généralement les systèmes de signification, deviennent, dans l'ethnologie structurale, l'objet d'une connaissance positive.

Ce qui caractérise essentiellement l'ethnologie structurale, c'est qu'elle met l'accent sur la règle positive. Si

l'interdit et la règle constituent les deux faces opposées d'un même objet, il y a lieu de se demander quelle est la face essentielle. Lévi-Strauss pose explicitement cette question et il tranche en faveur de la règle.

« L'exogamie a une valeur moins négative que positive, ... elle affirme l'existence sociale d'autrui, et... elle n'interdit le mariage endogame que pour introduire, et prescrire, le mariage avec un autre groupe que la famille biologique : non, certes, parce qu'un péril biologique est attaché au mariage consanguin, mais parce qu'un bénéfice social résulte du mariage. » (*Structures élémentaires*, p. 595.)

On peut citer dix, vingt déclarations parfaitement explicites et dont la moindre, à défaut du contenu même de l'œuvre, devrait suffire à prouver que, loin d'être marquée par la « passion de l'inceste », l'œuvre de Lévi-Strauss est remarquable par la façon dont elle dépassionne le problème :

« La prohibition n'est pas conçue en tant que telle, c'est-à-dire sous son aspect négatif; elle n'est que l'envers, ou la contrepartie d'une obligation positive, seule vivante et présente...

« Les prohibitions du mariage ne sont des prohibitions qu'à titre secondaire et dérivé. Avant d'être un interdit portant sur une catégorie de personnes, elles sont un prescrit qui en vise une autre. Que la théorie indigène est, à cet égard, plus clairvoyante que tant de commentaires contemporains! Il n'y a rien dans la sœur, ni dans la mère, ni dans la fille, qui les disqualifie en tant que telles. L'inceste est socialement absurde avant d'être moralement coupable....

« L'inceste est moins une règle qui interdit d'épouser père, sœur ou fille, qu'une règle qui oblige à donner mère, sœur ou fille à autrui. » (*Structures élémentaires*, p. 596.)

Nous avons déjà tranché nous-même cette question de priorité et nous l'avons tranchée en sens inverse de Lévi-Strauss : c'est l'interdit qui est premier. Cette

primauté de l'interdit nous est dictée par l'ensemble de la solution proposée. L'échange positif n'est que l'envers de la prohibition, le résultat d'une série de manœuvres, d'*avoidance taboos*, destinés à éviter, entre les mâles, les occasions de rivalité. Terrifiés par la mauvaise réciprocité endogamique les hommes s'enfoncent à reculons dans la bonne réciprocité de l'échange exogamique. Il ne faut pas s'étonner si dans un système au fonctionnement harmonieux, à mesure que la menace s'estompe, la positivité de la règle passe au premier plan. Dans leur principe, néanmoins, les règles matrimoniales ressemblent à ces figures de ballet parfaitement géométriques et réglées qu'effectuent à leur insu, sous l'influence de sentiments négatifs, tout à fait étrangers à l'art de la danse, tels la jalousie ou le dépit amoureux, les personnages de la comédie classique.

Lévi-Strauss a raison, sans doute, de minimiser le rôle de la phobie et des titillations correspondantes, qui constituent, elles aussi, au moins en tant que phénomènes culturels, des manifestations de *crise*. Cela ne veut pas dire que l'interdit ne soit pas premier. Pour conclure le débat en sa faveur, il suffit de constater que la solution inverse transforme en problème insoluble l'insertion de notre propre société dans le panorama ethnologique universel.

Si nous faisons de la règle l'élément essentiel, nous arrachons à l'humanité une société, la nôtre, dépourvue de règles positives, effectivement limitée à l'interdit exogamique essentiel. Le structuralisme affirme volontiers que notre société n'a rien de singulier mais, en mettant l'accent sur la règle, il lui confère en dernière analyse une singularité inouïe et absolue. Essayer de mettre cette société au plus bas, c'est toujours aussi la mettre au plus haut, par un processus d'auto-exclusion qui relève, en dernière analyse du sacré. Pour faire de nous des hommes comme les autres, il faut abandonner l'ordre de priorité de Lévi-Strauss, et il faut se résigner à la singularité *relative* de notre société.

Pourquoi Lévi-Strauss donne-t-il la priorité à la règle? Il découvre la méthode qui permet de systématiser les structures de la parenté. Il peut arracher à l'impressionnisme un secteur de l'ethnologie. Tout est implicitement subordonné à cette tâche. La priorité du système sur l'interdit exprime le choix de l'ethnologie par l'ethnologue lui-même. On peut donc énumérer bien des raisons mais, en définitive, elles se ramènent toutes à une seule qui est l'historicité du savoir en cours d'élaboration. La règle positive arrive la première à maturation. Le moment du structuralisme est celui où les systèmes s'écroulent un peu partout. Il faut que le savoir déblaie les ruines avant que l'interdit, tel la roche qui affleure sous le sable, apparaisse à découvert, avant qu'il s'impose à nouveau et cette fois dans ce qu'il a d'essentiel.

La preuve que l'interdit est premier c'est qu'il est aussi dernier, qu'il subsiste jusqu'au moment le plus critique de la crise, alors même que le système a disparu. Jamais encore l'interdit n'est sorti de l'ombre. Il demeure dans un retrait sacrificiel qui protège les différences essentielles et qui se prolonge de nos jours dans la fanfaronnade de la transgression.

Tous les efforts pour accéder à l'essence et à l'origine de la culture à partir de l'interdit ont toujours échoué; dans la mesure où ils n'échouaient pas, ils sont restés stériles, ils n'ont pas été compris. C'est le cas, au premier chef, de *Totem et tabou*. Dans cette œuvre, Freud affirme explicitement la priorité de l'interdit sur la règle exogamique. Loin de demeurer impensée, l'approche qu'adoptera Lévi-Strauss est formellement rejetée :

> « En attribuant les restrictions sexuelles exogamiques à des intentions législatrices, on ne s'explique pas pour quelles raisons ces institutions ont été créées. D'où vient, en dernière analyse, la phobie de l'inceste qui doit être considérée comme la racine de l'exogamie. »

L'interdit est premier mais cette priorité, on le voit, se pense toujours en termes de « phobie ». Pour s'interroger sur l'origine de l'interdit dans le contexte des découvertes récentes, il faut opérer un « retour à Freud », mais sans renoncer à la perspective structuraliste.

C'est bien là, semble-t-il, ce qu'entendent faire Jacques Lacan et ceux qui se groupent autour de lui quand ils adoptent le mot d'ordre du « retour à Freud ». L'entre-

prise est essentielle et le fait même de la concevoir est important mais elle se voue à l'échec, selon nous, en comprenant le « retour à Freud » comme un retour à la psychanalyse.

Lévi-Strauss a montré qu'il fallait penser la famille élémentaire à partir du système de parenté. Ce renversement méthodologique demeure valable si c'est à l'interdit qu'on donne la priorité et non plus au système. Comme nous l'avons dit plus haut, il faut penser la famille en fonction de l'interdit et non pas l'interdit en fonction de la famille. S'il y a un structuralisme essentiel, il est là et nous croyons, en conséquence, qu'il n'y a pas de lecture structuraliste de la psychanalyse. C'est bien ce que les analyses de nos deux derniers chapitres entendaient démontrer. Toute confrontation entre le structuralisme et la psychanalyse doit entraîner l'éclatement et la liquidation de celle-ci en même temps que la mise en liberté d'intuitions freudiennes essentielles, le mimétisme des *identifications*, le meurtre collectif de *Totem et tabou*.

Lacan se tourne au contraire vers les grands concepts psychanalytiques et notamment le complexe d'Œdipe dont il voudrait faire, semble-t-il, le ressort de toute structuration, de toute introduction à l'ordre symbolique. Or c'est là ce que la notion freudienne ne permet absolument pas, quelle que soit la sauce à laquelle on choisisse de l'apprêter. Tout en protestant d'une fidélité extrême à la moindre parole de Freud, on en arrive à écarter tacitement tous les textes qui définissent le complexe. Bien à tort, d'ailleurs, car on laisse échapper les intuitions réelles mais nullement « œdipiennes » dont ces textes sont remplis.

Il faut se souvenir qu'en dehors de ces mêmes textes et d'autres de la même encre, il n'y a rien, dans Freud, qui justifie le rôle de *deus ex machina* universel attribué au complexe d'Œdipe. Si on ne s'appuie ni sur les textes du maître, ni sur une rectification claire et cohérente de ceux-ci, ni sur des lectures ethnologiques d'aucune sorte, il faudrait expliquer pourquoi on tient encore à faire du « complexe d'Œdipe », même sous une forme extrêmement raréfiée, mallarméanisée et en dernière analyse insaisissable, « le roi et père » de toutes choses.

Cet échec initial et fondamental se répercute bien entendu un peu partout. Et c'est dommage car les effets de miroir qui se multiplient dans le monde contemporain et qui passent généralement inaperçus sont ici repérés et observés. Malheureusement, on les définit comme *imaginaires* et on les rattache à une théorie du narcissisme, c'est-à-dire à un désir qui chercherait partout son propre reflet. Nous voyons nous-même dans le narcissisme freudien aussi bien que dans le narcissisme littéraire qui lui fait écho, au XIXe et au XXe siècle, le mythe accrédité par un désir qui n'ignore plus, désormais, que pour s'emparer de l'objet il faut toujour dissimuler ses propres défaites, toujours se prétendre déjà possesseur de cette superbe autonomie qu'en réalité on cherche désespérément dans *l'autre*. Le narcissisme est une inversion de la vérité. On s'affirme tenté par le *même* et déçu par le *tout autre*, alors qu'en réalité, c'est le *tout autre* qui tente et le *même* qui déçoit ou plutôt tout ce qu'on prend pour tel dans l'un et l'autre cas, une fois que le mimétisme s'est enfermé dans la réciprocité violente et qu'il ne peut plus s'attacher qu'à son antagoniste; seul ce qui lui fait obstacle peut désormais le retenir.

Il faut chercher la clef des structurations dans toute transcendance où s'incarne encore l'unité de la société et non dans ce qui défait cette transcendance, l'efface et la détruit, replongeant les hommes dans la *mimesis* de la violence infinie. La crise permanente du monde moderne confère, assurément, à certaines des vues néo-freudienne une vérité partielle, indirecte, relative; le projet, dans son ensemble, n'en prend pas moins systématiquement les choses à rebours. Il ne permet pas d'appréhender même les structures synchroniques; une appréhension réelle révélerait son propre au-delà et, avec lui, la pertinence d'une tentative comme celle de *Totem et tabou*. L'attachement dogmatique au formalisme trahit toujours une impuissance à lire complètement la forme. Ou bien on reste fidèle à la psychanalyse et on se situe en deçà de la révolution lévi-straussienne dans l'ordre de la parenté, ou bien on renonce à la psychanalyse pour porter cette révolution au cœur de l'interdit lui-même, et on retrouve l'origine comme pro-

blème réel, on remet en chantier l'entreprise inaugurée par *Totem et tabou.*

Comme toujours quand elle avance, la pensée est aujourd'hui malade; elle présente des signes pathologiques incontestables, dans les lieux fort rares où elle demeure *vivante.* La pensée est prise dans un cercle, le cercle même que décrivait déjà Euripide dans son œuvre tragique. La pensée se voudrait hors du cercle alors qu'en réalité elle s'y enfonce de plus en plus. A mesure que le rayon diminue la pensée circule toujours plus vite dans un cercle toujours plus réduit, le cercle même de l'obsession. Mais il n'y a pas d'obsession qui soit *pure et simple* comme se l'imagine l'anti-intellectualisme timoré qui s'étend à perte de vue. Ce n'est pas en sortant du cercle que la pensée lui échappera, c'est en arrivant au centre, si elle le peut, sans tomber dans la folie.

Pour l'instant, la pensée affirme qu'il n'y a pas de centre et elle cherche à sortir du cercle pour le maîtriser du dehors. C'est bien là l'entreprise de l'*avant-garde* qui veut toujours purifier sa pensée pour échapper au cercle du mythe, et elle se rendrait totalement inhumaine si elle le pouvait. Comme le doute l'étreint, elle cherche toujours à renforcer le « coefficient de scientificité »; pour ne pas voir que les bases vacillent, elle se hérisse de théorèmes bien rébarbatifs; elle multiplie les sigles incompréhensibles; elle élimine tout ce qui ressemble encore à une hypothèse intelligible. Elle chasse impitoyablement des augustes parvis le dernier honnête homme découragé.

Quand la pensée arrivera au centre, elle percevra la vanité de ces derniers rites sacrificiels. Elle verra que la pensée mythique ne diffère pas essentiellement de la pensée qui critique les mythes et qui remonte vers l'origine des mythes. Cela ne signifie pas que cette pensée soit suspecte dans son principe, même si elle ne parvient jamais à se nettoyer complètement d'imprégnation mythique; cela ne signifie pas que la remontée ne soit pas *réelle.* Il n'est pas nécessaire d'inventer un nouveau langage. Ne nous inquiétons pas : la « recherche » est destinée à aboutir, l'errance ne va pas durer toujours. De jour en jour, déjà il devient plus facile de penser ou peut-être est-il plus difficile de ne pas penser : les écrans sacrificiels qui dissimulent encore la vérité ne cessent de s'user et ils s'usent de nos efforts antagonistes pour les renforcer et les ré-assumer. La recherche est sur le point d'aboutir, un peu parce qu'un certain processus cumulatif est en cours, un peu parce que les résultats des controverses sont soigneusement emmagasinés, systématisés et rationalisés, un peu parce que la tour de Babel du savoir positif est en train d'escalader le ciel mais surtout parce que cette même tour de Babel est en train de s'écrouler, parce que rien, désormais, n'est plus capable d'arrêter la révélation plénière de la violence, pas même la violence elle-même, privée par les hommes eux-mêmes et par l'accroissement gigantesque de ses moyens du libre jeu qui assurait jadis l'efficacité du mécanisme fondateur et le refoulement de la vérité. Le piège que l'Œdipe occidental s'est tendu à lui-même est en train de se refermer, au moment précis, bien entendu, où la *recherche* aboutit, car le piège et la recherche, ici encore, ne font qu'un.

C'est ouvertement, désormais, que la violence règne sur nous tous, sous la forme colossale et atroce de l'armement technologique. C'est elle, nous disent les « experts », sans ciller le moins du monde et comme s'il s'agissait de la chose la plus naturelle, qui tient le monde entier en un respect relatif. Le *sans mesure* de la violence, longtemps ridiculisé et méconnu par les habiles du monde occidental, est réapparu sous une forme non attendue à l'horizon de la modernité. L'absolu jadis divin de la vengeance nous revient, porté sur les ailes de la science, exactement chiffré et mesuré. C'est cela, nous dit-on, qui empêche la première société planétaire de s'autodétruire, la société qui rassemble déjà ou rassemblera demain l'humanité entière.

On dirait de plus en plus que les hommes se placent eux-mêmes ou sont placés, est-ce par la violence ou par la vérité elle-même, dont ils se font les porte-flambeaux, devant cette même violence et cette même vérité, devant le choix pour la première fois explicite et même parfaitement scientifique entre la destruction totale et le renoncement total à la violence.

Ce n'est peut-être pas le hasard qui fait coïncider ces événements remarquables avec le progrès enfin réel des

sciences dites humaines, avec la remontée lente mais inexorable du savoir vers la victime émissaire et les origines violentes de toute culture humaine.

***

Le structuralisme ethnologique repère partout les différences. A regarder les choses superficiellement, on pourrait ne voir en lui que l'antithèse pure et simple d'une ethnologie plus ancienne, celle de Lévy-Bruhl qui ne voyait de différences nulle part. Croyant découvrir la « mentalité primitive » dans certains aspects des mythes et du religieux, Lévy-Bruhl postulait chez les aborigènes australiens, par exemple, une impuissance permanente à différencier. Il les imaginait à peine capables de distinguer les hommes des kangourous. Le structuralisme réplique que, sur le chapitre des kangourous, les Australiens ont pas mal de choses à apprendre aux ethnologues.

On a parfois l'impression qu'il en est de l'ethnologie au XXᵉ siècle comme des théories esthétiques et de la mode en général. Aux primitifs de Lévy-Bruhl, perdus dans les vapeurs de quelque stupéfaction mystique, succèdent les joueurs d'échecs du structuralisme, bricoleurs de systèmes aussi imperturbables que Paul Valéry manipulant *la Jeune Parque*. On oscille toujours entre des extrêmes qui cherchent à se donner l'illusion du changement par des outrances de moins en moins payantes, mais qui, en réalité, ne changent jamais beaucoup.

Il est vrai que la pensée primitive a deux pôles, la différence et la non-différence. Dans un cas comme dans l'autre, on ne s'attache qu'à l'un d'eux et on rejette systématiquement ce qui gravite autour de l'autre. En ethnologie, toutefois, l'alternance n'est pas simplement répétitive.

On ne peut pas mettre Lévy-Bruhl et le structuralisme sur le même plan car les structures différenciées ont une autonomie concrète, une réalité textuelle que le sacré n'a pas, ou qu'il n'a jamais qu'en apparence. L'analyse structurale ne peut pas tout lire mais elle lit fort bien ce qu'elle lit; elle a une valeur scientifique indépendante à laquelle l'œuvre de Lévy-Bruhl ne peut sans doute pas prétendre.

Pourquoi en est-il ainsi? Parce que le sacré c'est d'abord la destruction violente des différences et cette non-différence ne peut pas apparaître dans la structure en tant que telle. Elle ne peut apparaître, on l'a vu dans le chapitre II, que sous les dehors d'une nouvelle différence, équivoque peut-être, double, multiple, fantastique, monstrueuse mais signifiante malgré tout. Dans *Mythologiques*, les monstres apparaissent à côté des tapirs et des pécaris comme s'il s'agissait d'espèces semblables aux autres. Et en un sens, il ne s'agit de rien d'autre. Tout ce qui trahit le jeu de la violence, dans les mythes, en tant que ce jeu détruit et produit les significations, ne peut pas se lire directement. Tout ce qui fait du mythe le récit de sa propre genèse ne constitue qu'un tissu d'allusions énigmatiques. Le structuralisme ne peut pas pénétrer cette énigme parce qu'il ne s'intéresse qu'aux systèmes différentiels, parce qu'il n'existe, à la lettre, que des systèmes différentiels.

Tant que le sens « se porte bien », le sacré est absent; il est hors de la structure. L'ethnologie structurale ne le rencontre pas sur son chemin. Le structuralisme fait disparaître le sacré. Il ne faut pas lui reprocher cette disparition. Elle constitue un progrès réel car, pour la première fois, elle est complète et systématique. Même si elle s'accompagne d'un parti pris idéologique, elle ne résulte aucunement de lui. Le structuralisme constitue un moment négatif mais indispensable dans la découverte du sacré. Il va permettre d'échapper au mélange inextricable de jadis. Grâce à lui, il devient possible d'articuler la finitude du sens, de la structure, sur l'infini du sacré, réservoir inépuisable où retombent et d'où ressortent toutes les différences.

On sait maintenant que le sacré règne sans partage partout où l'ordre culturel n'a jamais fonctionné, n'a pas commencé à fonctionner ou a cessé de fonctionner. Il règne aussi sur la structure, il l'engendre, l'ordonne, la surveille, la perpétue, ou au contraire la malmène, la décompose, la métamorphose et la détruit au gré de ses moindres caprices mais il n'est pas présent dans la structure au sens où il passe pour présent partout ailleurs.

Le structuralisme rend tout cela manifeste mais il ne

peut pas le dire car il reste lui-même enfermé dans la structure, prisonnier du synchronique, incapable de découvrir le changement comme violence et terreur de la violence. Il y a là une limite que le structuralisme ne dépasse pas. C'est cette limite qui lui fait trouver toute naturelle la disparition du sacré. Il ne peut pas répondre à ceux qui demandent « où a passé le sacré? » pas plus qu'il ne peut répondre à ceux qui lui reprochent d'abuser des oppositions duelles. Il faudrait répondre qu'il n'y a jamais plus de deux antagonistes, ou de deux partis antagonistes, dans un conflit. Dès qu'un troisième apparaît, les deux autres se mettent d'accord contre lui ou il se met d'accord avec l'un des deux autres.

On reproche au structuralisme sa « monotonie », comme si les systèmes culturels existaient pour la distraction des esthètes, comme s'il s'agissait d'espèces de guitares, peut-être, dont le registre ne saurait se limiter aux deux cordes que pince toujours le structuraliste. Le structuralisme est soupçonné de mal jouer de la guitare culturelle. Le structuralisme ne peut pas répondre car il ne peut pas s'expliquer la différence entre les systèmes culturels et les guitares.

Pour dépasser les limites du structuralisme, il faut peser sur les significations suspectes, celles qui signifient à la fois trop et pas assez, les jumeaux, par exemple, les maladies, toute forme de contagion et de contamination, les renversements inexplicables du sens, les croissances et les décroissances, les excroissances et les déformations, le monstrueux, le fantastique sous toutes ses formes. Sans oublier, bien entendu, ni les transgressions sexuelles et autres, ni les actes de violence, ni, bien sûr, les exceptions, surtout quand elles se produisent face à l'unanimité explicite d'une communauté.

Dès les premières pages de *le Cru et le cuit*, on voit se multiplier les signes de la genèse mythique : l'inceste, la vengeance, la trahison aux mains soit d'un frère, soit d'un beau-frère, les métamorphoses et les destructions collectives, préalables à des actes de fondation et de création, le tout attribué à des héros culturels offensés.

Dans un mythe bororo (M 3), le soleil ordonne à tout un village de traverser une rivière sur une passerelle

trop fragile. Tous sont tués à l'exception du héros culturel « dont la marche avait été retardée parce qu'il avait les jambes contrefaites ». Unique survivant, le héros ressuscite les victimes sous une forme différenciée : « Ceux qui furent entraînés par les tourbillons eurent les cheveux ondulés ou bouclés; ceux qui se noyèrent en eau calme eurent les cheveux fins et lisses. » Il les fait revenir par groupes séparés et sur une base sélective. Dans un mythe tenetehara (M 15), le héros culturel, furieux de voir son filleul expulsé d'un village dont les habitants lui sont apparentés ordonne à celui-ci : « de recueillir des plumes et de les amonceler autour du village. Quand il y en eut assez, il y mit le feu. Encerclés par les flammes, les habitants couraient çà et là, sans pouvoir s'échapper. Peu à peu, leurs cris devenaient des grognements, car tous se changèrent en pécaris et autres cochons sauvages, et ceux qui réussirent à gagner la forêt furent les ancêtres des cochons sauvages d'aujourd'hui. De son filleul Marana ywa, Tupan fit le Maître des cochons ».

Dans une variante intéressante, le héros culturel « projette à l'intérieur des nuages de fumée de tabac. Les habitants en sont étourdis et quand le démiurge leur crie : « Mangez votre nourriture! », ils croient comprendre qu'il leur ordonne de copuler : « Aussi se livrèrent-ils aux actes d'amour en poussant les grognements habituels. » Ils se transforment tous en cochons sauvages ».

On voit bien ici le sens « mystique » du tabac, et de la drogue en général, dans la pratique chamanistique et ailleurs. L'effet du tabac renforce le vertige de la crise sacrificielle; à la réciprocité violente du « courir çà et là » dans le premier mythe, s'ajoute la promiscuité sexuelle dans le second, fruit d'une perte explicite des significations...

Si Lévi-Strauss, ici, ne voit pas la crise sacrificielle, il voit très bien qu'il s'agit d'engendrer, sinon de réengendrer les significations : « Il est clair que les mythes que nous avons rapprochés offrent autant de solutions originales pour résoudre le problème du passage de la quantité continue à la quantité discrète » (p. 61). C'est donc bien de machines à signifier qu'il s'agit car, « dans

quelque domaine que ce soit, c'est seulement à partir de la quantité discrète qu'on peut construire un système de significations » (p. 61).

Mais Lévi-Strauss conçoit toujours la production du sens comme un problème purement logique, une médiation symbolique. Le jeu de la violence reste dissimulé. Ce n'est pas seulement pour évoquer le côté « affectif » du mythe, sa terreur et son mystère qu'il faut retrouver ce jeu. C'est parce qu'il joue le premier rôle sous tous les rapports, même celui de la logique et des significations. C'est à lui que se rapportent tous les thèmes; lui seul peut leur conférer une cohérence absolue en les intégrant à une lecture vraiment tri-dimensionnelle cette fois puisque, sans jamais perdre la structure, elle retrouve la genèse et elle peut seule conférer au mythe une fonction fondamentale.

***

La méthode d'analyse élaborée dans nos premiers chapitres, à partir de la tragédie grecque, n'a guère servi jusqu'ici, au moins dans des exemples un peu développés, qu'à déchiffrer les mythes dont ces tragédies constituent déjà un premier déchiffrement. Pour conclure le présent chapitre, nous essaierons de montrer que cette méthode conserve toute son efficacité en dehors de la tragédie et de la mythologie grecque.

Etant donné que les deux derniers chapitres ont été consacrés au moins en partie, aux interdits de l'inceste et aux règles matrimoniales maintenant rattachés, eux aussi, par hypothèse, à la violence fondatrice, il serait intéressant de trouver un mythe qui confirme cette genèse et avec elle l'ensemble de l'hypothèse. Le mythe dont nous allons faire l'analyse, emprunté aux Indiens Tsimshian qui habitent la côte canadienne du Pacifique, permettra peut-être d'atteindre ce double objectif [1].

Un jeune prince tombe amoureux de la fille du frère

1. Franz Boas, *Tshimshian Mythology* (Report of the Bureau of American Ethnology, XXXI, 185, N° 25). Voir aussi Stith Thompson ed., *Tales of the North American Indians* (Bloomington, Indiana, 1968), pp. 178-186. Ce mythe est résumé dans Claude Lévi-Strauss, *la Geste d'Asdiwal*, Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, VI° section, 1958-1959, et *les Temps modernes*, 1081-1123.

de sa mère, c'est-à-dire de sa cousine croisée. Par cruauté vaniteuse, celle-ci exige qu'il lui prouve sa passion en se défigurant. Le jeune homme se balafre successivement la joue gauche et la joue droite. La princesse le repousse en se moquant de sa laideur. Désespéré, le prince s'enfuit, ne songeant plus qu'à la mort. Il arrive enfin dans les parages du *Chef Pestilence, maître des difformités*. Auprès du Chef, un peuple de courtisans se presse, tous infirmes et mutilés; il faut éviter leur contact car ils rendent *semblables* à eux-mêmes ceux qui répondent à leurs appels. Le prince se garde de répondre. Le Chef Pestilence accepte alors de lui refaire une beauté supérieure à celle qu'il a perdue. On met le client à bouillir dans une marmite magique d'où ne ressortent que des ossements blanchis et nettoyés sur lesquels la fille du Chef saute à plusieurs reprises. Le Prince ressuscite, éblouissant de beauté.

C'est au tour de la princesse, maintenant, de s'éprendre de son cousin. Et c'est au tour du prince d'exiger de sa cousine ce que celle-ci avait d'abord exigé de lui. La princesse se balafre les deux côtés du visage et le prince la repousse avec mépris. Désireuse, elle aussi, de recouvrer sa beauté, la jeune fille se rend chez le Chef Pestilence mais les courtisans l'appellent et elle répond à leurs invitations. Libre à ces estropiés, alors, de rendre l'infortunée princesse *semblable* à eux-mêmes et pire encore : ils lui brisent les os, ils lui déchirent les membres, ils la jettent dehors pour l'y laisser mourir.

Le lecteur aura reconnu au passage nombre de thèmes que les analyses précédentes ont dû lui rendre familiers. Tous les personnages du mythe en défigurent d'autres, exigent qu'ils se défigurent, essaient en vain de les défigurer, ou encore se défigurent eux-mêmes, et tout ceci en fin de compte, *revient au même*. On ne peut pas exercer la violence sans la subir, telle est la loi de la réciprocité. Tous, dans le mythe, se rendent *semblables* les uns aux autres. Le danger qui menace les visiteurs du Chef Pestilence aux mains de son peuple d'estropiés répète le rapport des deux cousins. La pestilence et la mutilation ne désignent qu'une seule et même réalité : la crise sacrificielle.

Dans le rapport du prince et de la princesse, c'est d'abord la femme qui a le dessus et l'homme le dessous; c'est elle qui incarne la beauté et l'homme la laideur, c'est elle qui ne désire pas et c'est l'homme qui désire. Les rapports sont ensuite inversés. Il y a là des différences qui s'abolissent, une symétrie qui ne cesse de s'engendrer mais qui n'est jamais repérable à partir des moments synchroniques; on ne peut l'appréhender qu'en additionnant les moments successifs. C'est bien là la non-différence de la crise sacrificielle, la vérité à jamais inaccessible aux deux partenaires qui vivent le rapport sous la forme de la différence oscillante. La symétrie des deux côtés du visage, tailladés chaque fois l'un après l'autre, souligne et répète la symétrie du rapport total. De part et d'autre, la conclusion étant exceptée, on retrouve exactement les mêmes données mais jamais au même moment.

Entre les deux cousins et le peuple du Chef Pestilence, il y a le même rapport qu'entre les protagonistes d'*Œdipe roi* et les Thébains malades de la peste. On ne peut échapper à la contagion qu'en évitant de répondre à l'appel des frères ennemis. Au niveau des courtisans, c'est-à-dire de la collectivité, le mythe parle objectivement; il fait ce que nous avons fait nous-même dans nos premiers chapitres; il « court-circuite » la différence oscillante, et il a le droit de le faire puisqu'elle se ramène à l'identité; la mutilation réciproque apparaît directement comme une perte de différences, comme un *devenir semblable* aux mains de gens que la violence a déjà rendus tous semblables les uns aux autres. Comment douter, ici, qu'il ne s'agisse de la crise sacrificielle puisque ce devenir semblable est en même temps un devenir monstrueux. Si les estropiés sont les *doubles* les uns des autres, ils sont aussi des *monstres,* comme il est de règle dans toute crise sacrificielle.

La mutilation symbolise de façon extraordinaire le travail de la crise; il est clair, en effet, qu'elle doit s'interpréter à la fois comme création du difforme, de l'horrible et comme élimination de tout ce qui distingue, de tout ce qui dépasse, de tout ce qui ressort. Le processus en question uniformise les êtres, abolit ce qui les différencie *mais sans aboutir à l'harmonie.* Dans l'idée de mutilation déformante et enlaidissante, l'œuvre de la violence réciproque est si fortement exprimée et condensée qu'elle redevient insolite, indéchiffrable, mythique.

Lévi-Strauss qui fait état de notre mythe dans *la Geste d'Asdiwal,* le qualifie d' « horrible petit roman ». Disons plutôt extraordinaire roman sur l'horreur des rapports entre les hommes dans la violence réciproque. Il faut retenir le mot *roman.* Bien qu'étranger au monde occidental, le mythe fait jouer, dans le rapport des deux cousins un ressort qui est celui, bien entendu, de l'antagonisme tragique ou du malentendu comique dans le théâtre classique mais qui ressemble fort, également, à l'amour-jalousie dans le roman moderne, à Stendhal, à Proust et à Dostoïevski. On n'en finirait pas de relever les leçons qui se dissimulent derrière la bizarrerie apparente de ses thèmes.

Le prince et la princesse réclament et obtiennent l'un de l'autre la même perte violente de différence que les courtisans font subir à ceux qui sont assez fous pour les rejoindre. Toutes les différences s'effacent et disparaissent, dans le mythe, mais, sous un autre rapport, elles subsistent toutes. Le mythe ne nous dit jamais, en vérité, qu'il n'y a pas de différence entre les courtisans et les deux cousins, ni surtout entre les deux cousins eux-mêmes. Non seulement le mythe ne dit rien de tel mais dans sa conclusion il rompt définitivement la symétrie entre le prince et la princesse, il affirme hautement la primauté de la différence.

Il n'y a rien, dans les rapports entre le prince et la princesse, qui justifie cette perte de symétrie, sinon, sans doute, toujours comme dans le cas d'Œdipe, le fait que « la princesse a commencé ». Cette identification de l'origine, dans l'ordre de la violence impure, n'est jamais vraiment satisfaisante. Nous sommes donc confrontés, une fois de plus, par la contradiction d'*Œdipe roi* et des *Bacchantes.* L'analyse des rapports révèle une érosion constante de toutes les différences, l'action mythique tend vers la symétrie parfaite de rapports indifférenciés. Mais c'est une tout autre histoire, en fin de compte, que nous raconte le mythe. C'est même une histoire exactement inverse. La dissymétrie du

message s'oppose, ici encore, à une symétrie, littéralement foisonnante, sur tous les autres plans. Tout nous suggère que cette contradiction doit être rapportée à l'événement dissimulé derrière la conclusion du mythe, au meurtre de la princesse qui joue, de toute évidence, le rôle de la victime émissaire. Ici encore l'unanimité moins un de la violence collective fonde les différences mythiques, issues elles-mêmes d'une indifférenciation violente qui reste partout visible dans le mythe.

La violence que subit la princesse aux mains des courtisans est semblable à toutes celles qui précèdent, et néanmoins radicalement autre, parce que décisive, terminale; elle stabilise définitivement, entre les deux protagonistes, une différence qui aurait dû continuer à osciller. C'est la foule entière des courtisans, c'est-à-dire toute la communauté en crise qui se précipite sur la princesse et la déchire de ses mains; tous les traits du *sparagmos* dionysiaque sont là; c'est bien le lynchage fondateur, parce que unanime, que nous retrouvons ici.

Le retour à l'harmonie différenciée est fondé sur l'expulsion arbitraire de la victime émissaire. Bien qu'elle vienne *avant* dans la séquence mythique, parce qu'elle est partiellement annexée au jeu de la réciprocité, la métamorphose du prince relève, elle aussi, de la violence fondatrice, elle en est l'autre face : le retour au bénéfique *après* le paroxysme du maléfique. C'est pourquoi cette métamorphose est riche, elle aussi, d'éléments qui désignent et déguisent le mécanisme de la victime émissaire. L'étrange technique de l'heureuse métamorphose ressemble à un rêve d'initiation chamanistique. Les exemples ne manquent pas, dans le folklore américain, de morts qui ressuscitent parce qu'on saute ou qu'on marche sur leur cadavre ou sur leurs ossements [1]. Il faut peut-être rapprocher cette technique d'une pratique obligatoire dans certains rites sacrificiels et qui consiste, on l'a vu plus haut, à piétiner soit la victime elle-même, soit la tombe dans laquelle on vient de l'enterrer [1]. Il faut noter, d'autre part, que la métamorphose s'effectue à partir des ossements blanchis et nettoyés, c'est-à-dire au-delà de toute décomposition

1. Cf. Stith Thompson, *op. cit.*, note 261/3. Cf. p. 145.

maléfique [1]. La métamorphose du prince est passage par la mort; elle est le résultat heureux d'une violence suprême, celle de l'unanimité retrouvée : la reconquête de la beauté ne fait qu'un avec la rénovation de l'ordre culturel. Le Chef Pestilence, lui, incarne tous les aspects successifs de la violence. Maître des difformités et des métamorphoses, arbitre souverain du jeu suprême, il est l'équivalent du Dionysos des *Bacchantes*.

Toutes les différences significatives du mythe, entre les protagonistes et les courtisans d'abord, la différence de sexe entre les protagonistes eux-mêmes, la détermination qui fait d'eux des cousins croisés, tout s'enracine dans la violence fondatrice. L'action mythique, le processus d'indifférenciation violente, viole nécessairement la norme instaurée par le mythe, la différence non plus significative seulement mais normative qui enjoint de marier l'un à l'autre les cousins croisés de sexe différent. Combinaison instable d'indifférenciation et de différence, le mythe se présente forcément comme infraction à la règle qu'il instaure, instauration de la règle qu'il enfreint. C'est bien ainsi que le présentait à Franz Boas son informateur. Depuis le malheur arrivé à la princesse, affirmait-il, on marie les jeunes filles à leurs cousins sans tenir compte de leurs préférences personnelles.

Rien n'est plus intéressant, d'autre part, que de confronter notre mythe avec le rituel des mariages entre cousins croisés, dans les familles princières du peuple Tsimshian :

« Quand le prince et la princesse ont été unis, la tribu de l'oncle du jeune homme s'ébranle; alors, la tribu de l'oncle de la jeune femme s'ébranle aussi, et il y a un combat entre les deux. Les deux camps se jettent des pierres, et beaucoup de têtes sont atteintes de part et d'autre. Les cicatrices des blessures... [sont] comme les preuves du contrat [2]. »

La présence de la crise sacrificielle derrière le mythe n'était jusqu'ici, pour nous, qu'une hypothèse : signifié

1. Cf. p. 355.
2. Boas, *op. cit.;* le texte français est celui de Claude Lévi-Strauss dans *la Geste d'Asdiwal.*

réel qu'il est indispensable de postuler derrière le signifiant de la mutilation. Le mythe matrimonial confirme cette hypothèse en faisant une place à la violence en question, violence rituelle, certes, mais parfaitement réelle et manifestement liée au thème de la mutilation dans le mythe : *Les deux camps se jettent des pierres et beaucoup de têtes sont atteintes de part et d'autre.* On imagine volontiers le Cervantès ou le Molière du XX^e siècle qui planterait au milieu de tous ces jets de pierres tsimshian un dévot contemporain du pur « signifiant » pour lui prouver que certaines métaphores sont plus frappantes que les autres. Les Indiens n'en doutent pas : *Les cicatrices des blessures sont comme les preuves du contrat,* de l'union qu'on s'apprête à consacrer. Le caractère sacrificiel de cette violence est nettement confirmé par un fait supplémentaire communiqué à Franz Boas par un second informateur indigène. Chez les Niqa dont les coutumes matrimoniales sont analogues à celles des Tsimshian, la bataille entre les deux groupes peut atteindre une telle intensité qu'un des esclaves combattant au service du fiancé se fait parfois tuer. Il n'est pas un détail, ici, qui ne révèle le sacrifice, non pas sans doute en bonne et due forme mais sur un mode implicite qui n'en est que plus révélateur. On sait à l'avance auquel des deux camps la victime appartiendra. On sait à l'avance qu'il s'agira d'un esclave et non d'un homme libre, c'est-à-dire d'un membre « à part entière » de la communauté : la mort n'aura pas à être vengée; elle ne risque pas de déchaîner une « vraie » crise. Bien que prévue, cette mort garde quelque chose d'aléatoire qui rappelle le déclenchement, toujours imprévisible, du mécanisme de la victime émissaire. Il n'y a pas toujours mort d'homme. S'il y a mort d'homme, on voit là un signe favorable : les époux ne se sépareront jamais.

Dans les diverses mutilations du mythe et du rituel tsimshian, une lecture psychanalytique verrait toujours et ne verrait jamais que la « castration ». Nous la voyons aussi mais nous l'interprétons de façon radicale en la rattachant à la perte de toute différence. Le thème de l'indifférenciation violente comprend la castration alors que la castration ne peut pas comprendre tout ce que recouvre le thème de l'indifférenciation violente.

La violence rituelle entend reproduire une violence originelle. Cette violence originelle n'a rien de mythique mais son imitation rituelle comporte nécessairement des éléments mythiques. La violence originelle n'a certainement pas opposé deux groupes aussi nettement différenciés que le sont les groupes des deux oncles. On peut poser en principe que la violence précède ou bien la division d'un groupe originel en deux moitiés exogames, ou bien l'association de deux groupes, étrangers l'un à l'autre, à fin d'échanges matrimoniaux. La violence originelle s'est déroulée à l'intérieur d'un groupe unique auquel le mécanisme de la victime émissaire a imposé la règle, en le contraignant soit à se diviser soit à s'associer à d'autres groupes. La violence rituelle se déroule *entre les groupes déjà constitués.*

La violence rituelle est toujours *moins* intestine que la violence originelle. En devenant mythico-rituelle, la violence se déplace vers l'extérieur et ce déplacement a, en lui-même, un caractère sacrificiel : il dissimule le lieu de la violence originelle, protégeant de cette violence et du savoir de cette violence le groupe élémentaire au sein duquel la paix doit absolument régner. Les violences rituelles qui accompagnent l'échange des femmes jouent un rôle sacrificiel pour l'un et l'autre groupe. Entre les deux groupes, en somme, on s'entend pour ne jamais s'entendre, afin de s'entendre un peu mieux au sein de chaque groupe. C'est déjà le principe de toute guerre « étrangère » : les tendances agressives potentiellement fatales à la cohésion du groupe s'orientent, on l'a vu, du dedans vers le dehors. Inversement, on peut penser que bien des guerres présentées comme étrangères dans des récits mythiques dissimulent une violence *plus intestine.* Nombreux sont les textes qui montrent aux prises deux villes ou deux nations, en principe indépendantes l'une de l'autre, Thèbes et Argos, Rome et Albe, l'Hellade et Troie, en mêlant à leurs luttes trop d'éléments caractéristiques de la crise sacrificielle et de sa résolution violente pour ne pas suggérer une élaboration mythique du type qui nous intéresse, partiellement masquée derrière le thème de « l'étranger ».

X

LES DIEUX, LES MORTS, LE SACRÉ, LA SUBSTITUTION SACRIFICIELLE.

Tous les dieux, tous les héros, toutes les créatures mythiques rencontrés jusqu'ici, du roi sacré africain au chef Pestilence dans le mythe tsimshian, incarnent le jeu de la violence dans son ensemble, telle que l'unanimité fondatrice le détermine.

Nous nous sommes d'abord tournés vers Œdipe. Dans un premier moment, celui d'*Œdipe roi,* le héros incarne une violence presque exclusivement maléfique. Avec *Œdipe à Colone* seulement, le rôle du héros apparaît dans une lumière activement bénéfique. La violence unanime a un caractère fondateur. Le coupable présumé du « parricide et de l'inceste » est tenu pour responsable de cette fondation. Nous comprenons pourquoi il devient l'objet de la vénération publique.

Les deux tragédies de Sophocle permettent d'isoler les moments opposés et successifs du processus de sacralisation. Nous avons retrouvé ces deux moments dans *les Bacchantes* et ce sont eux qui déterminent la personnalité double de Dionysos, à la fois maléfique et bénéfique. Dans la divinité, ces deux moments sont télescopés et juxtaposés de telle façon que nous n'aurions pas pu repérer leur dimension historique et leur origine si nous n'avions pas commencé notre enquête par l'examen des tragédies œdipiennes de Sophocle et par le mythe d'Œdipe dont l'élaboration religieuse est plus transparente, à la fois parce qu'elle est moins achevée et parce qu'elle est plus directement centrée sur le mécanisme de la victime émissaire.

Dans le mythe des *Bacchantes,* Dionysos ne joue pas le rôle de la victime mais celui du sacrificateur. Il ne faut pas se laisser égarer par cette différence, en apparence formidable, en réalité nulle sur le plan religieux : l'être mythique ou divin en qui le jeu de la violence paraît s'incarner n'est pas limité, on l'a déjà vu, au rôle de la victime émissaire. C'est la métamorphose du maléfique en bénéfique qui constitue l'essentiel et le meilleur de sa mission, c'est cette métamorphose qui le rend proprement adorable, mais la métamorphose inverse, on l'a vu, relève aussi de lui. Rien de ce qui touche à la violence ne lui est étranger; il peut donc intervenir en n'importe quel point du jeu souverain; il peut assumer n'importe quel rôle ou tous les rôles successivement et même simultanément. Dans certains épisodes de son histoire, Dionysos n'est plus le sacrificateur mais la victime du *diasparagmos.* Il peut se faire dépecer vivant par la foule déchaînée, celle des Titans, par exemple, qui s'unissent pour le mettre à mort. Cet épisode nous montre une créature mythique, Zagreus ou Dionysos, sacrifiée par le groupe unanime de ses pairs. Il ne diffère en rien, par conséquent, de tous les mythes d'origine évoqués plus haut.

Nous avons vu le roi des Swazi assumer à la fois le rôle de la victime et celui du sacrificateur au cours des rites de l'*Incwala.* Il est un dieu aztèque, Xipe-Totec, dont le culte rend particulièrement manifeste cette aptitude de l'incarnation sacrée à occuper toutes les positions au sein du système. Tantôt le dieu se fait tuer et écorcher sous les apparences de la victime qui lui est substituée, tantôt, au contraire, ce même dieu s'incarne dans le sacrificateur; c'est lui qui écorche les victimes pour se revêtir de leur peau, pour se transformer en elles, en quelque sorte, et ceci montre clairement que la pensée religieuse conçoit tous les participants au jeu de la violence, aussi bien les actifs que les passifs, comme les *doubles* les uns des autres. Xipe-Totec signifie « notre seigneur l'écorché ». Ce nom suggère que le rôle fondamental demeure celui de la victime émissaire, conformément à ce que nous avons nous-mêmes constaté.

L'hypothèse de la violence tantôt réciproque, tantôt

unanime et fondatrice, est la première qui rende vraiment compte du caractère double de toute divinité primitive, de l'union du maléfique et du bénéfique qui caractérise toutes les entités mythologiques dans toutes les sociétés humaines. Dionysos est à la fois « le plus terrible », et « le plus doux » de tous les dieux. De même, il y a le Zeus qui foudroie et le Zeus « doux comme le miel ». Il n'y a pas de divinité antique qui ne soit à double face; si le Janus romain présente à ses fidèles un visage tour à tour pacifique et belliqueux, c'est parce qu'il signifie, lui aussi, le jeu de la violence; s'il finit par symboliser la guerre étrangère, c'est parce que celle-ci n'est qu'un mode particulier de la violence sacrificielle.

Repérer le jeu complet de la violence, dans les sociétés primitives, c'est accéder à la genèse et à la structure de tous les êtres mythiques et surnaturels. Nous avons vu que la victime émissaire est mise à mort sous les apparences du *double monstrueux.* C'est donc au *double monstrueux* qu'il faut rapporter le caractère spectaculairement ou discrètement monstrueux de toute créature sacrée. L'union du maléfique et du bénéfique constitue, bien entendu, la monstruosité première et essentielle, l'absorption par l'être surhumain de la différence entre la « bonne » et la « mauvaise » violence, la différence fondamentale à laquelle toutes les autres paraissent subordonnées.

Il n'y a pas de différence essentielle entre la monstruosité d'Œdipe et celle de Dionysos. Dionysos est à la fois dieu, homme, taureau. Œdipe est à la fois fils, époux, père, frère des mêmes êtres humains. L'un et l'autre monstres se sont incorporés des différences qui, normalement, se spécifient en créatures distinctes, en entités séparées. La pensée religieuse met toutes les différences sur le même plan; elle assimile les différences familiales et culturelles aux différences naturelles.

Il faut donc renoncer, sur le plan de la mythologie, à toute distinction nette entre monstruosité physique et monstruosité morale. Nous utilisons nous-même le même terme dans les deux cas. La pensée religieuse, on l'a vu, ne distingue pas les jumeaux biologiques

des jumeaux de la violence, engendrés par la désagrégation de l'ordre culturel.

Tous les épisodes du mythe d'Œdipe sont en fait les doublets les uns des autres. Une fois ce fait reconnu, on s'aperçoit que tous les personnages du mythe sont des monstres et qu'ils sont tous beaucoup plus semblables les uns aux autres que leur apparence extérieure ne le laisse supposer. Tous les personnages sont des doubles, tous donc sont aussi des monstres. Œdipe, on l'a vu, est un monstre. Tirésias est un monstre : hermaphrodite, il porte en lui la différence des sexes. Le sphinx est un monstre, un véritable conglomérat de différences avec sa tête de femme, son corps de lion, sa queue de serpent et ses ailes d'aigles. Il y a une différence extrême, en apparence, entre cette créature fantastique et les personnages humains du mythe, mais il suffit de regarder les choses d'un peu près pour constater qu'il n'en est rien. Le sphinx occupe la même position, face à Œdipe, que tous les autres personnages; il barre le passage; il est l'obstacle fascinant et le modèle secret, le porteur du *logos phobous,* l'oracle de malheur. Comme Laïos, et l'inconnu de Corinthe avant lui, comme Créon et Tirésias après lui, le sphinx marche sur les brisées d'Œdipe à moins que ce ne soit Œdipe qui marche sur les siennes; le sphinx tend au héros un piège de nature oraculaire. L'épisode est donc bien un doublet de tous les autres. Le sphinx incarne la violence maléfique, comme Œdipe le fera plus tard : le sphinx est envoyé par Héra pour punir Thèbes, de même que la peste est envoyée par Apollon. Le sphinx dévore de plus en plus de victimes jusqu'au moment où son expulsion, aux mains d'Œdipe, libère la cité. Il faut noter qu'Œdipe apparaît ici en tueur de monstre, c'est-à-dire en sacrificateur, avant d'apparaître, monstre lui-même, dans le rôle de la victime émissaire. C'est dire qu'il en est bien d'Œdipe comme de toutes les autres incarnations de la violence sacrée; il peut jouer et il joue tous les rôles successivement.

Le roi sacré est lui aussi un monstre; il est à la fois dieu, homme et bête sauvage. Même si elles se dégradent en simple rhétorique, les appellations qui désignent en lui le lion ou le léopard s'enracinent comme toutes les

autres significations religieuses dans l'expérience du double monstrueux et de l'unanimité fondatrice. Monstruosité morale et monstruosité physique sont là aussi confondues et mélangées. Comme Œdipe, le roi est à la fois l'étranger et le fils légitime, l'homme du dedans le plus intime et du dehors le plus excentrique, le modèle à la fois d'une douceur sans égale et de la sauvagerie extrême. Criminel et incestueux, il est au-dessus et au-delà de toutes les règles qu'il instaure et fait respecter. Il est à la fois le plus sage et le plus fou, le plus aveugle et le plus lucide de tous les hommes. Certains chants rituels expriment bien cet accaparement des différences qui fait du roi le *monstre sacré* dans tous les sens possibles de l'expression :

> Le chef n'a pas de sien (aucune préférence)
> Le chef n'a pas de mauvais ou de bon.
> L'hôte (l'étranger) est le sien, le villageois est le sien,
> Le sensé est le sien, le fou est le sien [1].

***

Il ne faut pas s'étonner, on le voit, si les Olympes sont peuplés de créatures qui comptent à leur actif un grand nombre de viols, d'assassinats, de parricides et d'incestes, sans compter les actes de démence et de bestialité. Il ne faut pas s'étonner si ces mêmes créatures paraissent constituées de pièces et de morceaux empruntés à divers ordres de réalité, humaine, animale, matérielle, cosmique. Rien n'est plus vain, sans doute, que de chercher entre les monstres des différences stables et surtout d'en déduire des conclusions qui se veulent significatives sur le plan de la psychologie individuelle ou d'un prétendu « inconscient collectif ». De toutes les scolastiques qui se sont développées au cours de l'histoire occidentale, il n'en est pas, sans doute, de plus cocasse. L'exploitation pseudo-rationnelle du monstrueux, son classement en « archétypes », etc., ne fait que prolonger sans humour le jeu mobile et subtil des

1. T. Theeuws, « Naître et mourir dans le rituel Luba », *Zaïre*, XIV, Bruxelles, 1960, p. 172. Cité par L. Makarius, « Du roi magique au roi divin », *op. cit.*, p. 686.

Métamorphoses d'Ovide et, au-delà encore, l'élaboration mythologique elle-même. Pontifier sur le monstre, c'est la même chose, en définitive, que s'en effarer ou s'en amuser; c'est se laisser duper par lui, c'est ne pas reconnaître le frère qui se dissimule toujours derrière le monstre.

Les différences entre les divers types de créatures mythologiques ne deviennent intéressantes que si on les rapporte à leur origine commune, la violence fondatrice pour y reconnaître une différence soit dans l'interprétation des données fournies par la violence, soit encore dans les données elles-mêmes, mais cette seconde possibilité est très difficile à explorer.

On peut admettre que certaines différences religieuses remontent directement aux modalités de la violence qui les fonde. C'est assez évident dans le cas de l'inceste rituel des monarchies africaines, ou de certaines pratiques sacrificielles, telles que le *sparagmos* dionysiaque. On peut donner d'autres exemples. Dans de nombreuses mythologies, les dieux, esprits ou créatures mythiques se divisent nettement en deux catégories, l'une « sérieuse », l'autre « comique ». Hermès chez les Grecs, Mercure chez les latins, sont des dieux comiques. Dans certaines sociétés, il y a des clowns et des bouffons sacrés. Les Américains du nord ont leur *trickster*. Il y a les fous royaux, les rois des fous et toutes sortes de souverains temporaires, personnages à la fois comiques et tragiques, régulièrement sacrifiés au terme de leur bref triomphe. Ces figures incarnent toutes le jeu de la violence sacrée, au même titre que le roi africain mais sur un autre mode. Il faut rapporter tout ceci à la violence collective, bien entendu, et plus spécifiquement à un certain mode de cette violence. A côté de l'expulsion « sérieuse », il a toujours dû exister une expulsion fondée en partie au moins sur le ridicule. De nos jours encore, les formes adoucies, quotidiennes et banales de l'ostracisme social se pratiquent, le plus souvent, sur le mode du ridicule. Une grande partie de la littérature contemporaine est consacrée, explicitement ou implicitement, à ce phénomène. Pour peu qu'on songe aux catégories sociales et au genre d'individus qui fournissaient leur contingent de victimes à des rites comme

celui du *pharmakos* : vagabonds, miséreux, infirmes, etc., on peut supposer que la dérision et les moqueries de toutes sortes entraient pour une bonne part dans les sentiments négatifs qui s'extériorisent au cours du sacrifice afin d'être *purifiés* et *évacués* par lui.

Il y a là une masse énorme de données qui appellent des analyses détaillées. Comme leur rattachement à notre hypothèse générale ne pose aucune difficulté de principe nous les laissons là pour nous tourner vers d'autres formes religieuses qui doivent s'éclairer, elles aussi, au contact de cette même hypothèse. Nous dirons d'abord quelques mots sur une forme religieuse qui peut passer, au premier abord, pour très différente de tout ce que nous avons vu jusqu'ici mais qui en fait est très voisine, le culte des *ancêtres* ou tout simplement des *morts*.

Dans certaines cultures, les dieux sont absents ou effacés. Ce sont des ancêtres mythiques ou les morts dans leur ensemble qui remplacent, semble-t-il, toute divinité. Ils passent à la fois pour les fondateurs, les gardiens jaloux et, s'il le faut, les perturbateurs de l'ordre culturel. Quand l'adultère, l'inceste et les transgressions de toutes sortes se répandent, quand les querelles entre proches se multiplient, les morts sont mécontents et ils viennent hanter ou posséder les vivants. Ils leur donnent des cauchemars, des accès de folie, des maladies contagieuses; ils suscitent, entre parents et voisins, disputes et conflits; ils provoquent toutes sortes de perversions.

La crise se présente comme perte de différence entre les morts et les vivants, mélange des deux royaumes normalement séparés. C'est bien la preuve que les morts incarnent la violence, extérieure et transcendante quand l'ordre règne, immanente à nouveau quand les choses se gâtent, quand la mauvaise réciprocité reparaît à l'intérieur de la communauté. Les morts ne veulent pas la destruction complète d'un ordre qui est d'abord le leur. Au-delà d'un certain paroxysme, ils recommencent à agréer le culte qu'on leur rend; ils cessent de hanter les vivants et regagnent leur séjour habituel. Ils se ré-expulsent, en somme, ou ils se laissent ré-expulser avec l'encouragement rituel de la communauté. Entre le royaume des morts et des vivants, la différence à nouveau se creuse.

L'interpénétration fâcheuse des morts et des vivants est présentée tantôt comme la conséquence, tantôt comme la cause de la crise. Les châtiments que les morts infligent aux vivants ne se distinguent pas des conséquences de la transgression. Dans une société minuscule, le jeu contagieux de l'*hubris* se retourne vite, rappelons-le, contre tous les joueurs. Comme celle des dieux, donc, la vengeance des morts est aussi réelle qu'implacable. Elle ne fait qu'un avec le retour de la violence sur la tête du violent.

Il est exact d'affirmer que les morts remplacent ici les dieux. Les croyances à leur sujet se ramènent au schéma déjà décrit à propos d'Œdipe, de Dionysos, etc. Une seule question se pose : pourquoi les morts peuvent-ils incarner le jeu de la violence au même titre que les dieux?

La mort est la pire violence qu'un vivant puisse subir; elle est donc extrêmement maléfique; avec la mort, c'est la violence contagieuse qui pénètre dans la communauté et les vivants doivent s'en protéger. Ils isolent le mort, ils font le vide autour de lui; ils prennent toutes sortes de précautions et surtout ils pratiquent des rites funèbres, analogues à tous les autres rites en ceci qu'ils visent à la purification et à l'expulsion de la violence maléfique.

Quelles que soient les causes et les circonstances de sa mort, celui qui meurt se trouve toujours, face à la communauté tout entière, dans un rapport analogue à celui de la victime émissaire. A la tristesse des survivants se mêle un curieux mélange d'effroi et de réconfort propice aux résolutions de bonne conduite. La mort de l'isolé apparaît vaguement comme un tribut qu'il faut payer pour que la vie collective puisse continuer. Un seul être meurt et la solidarité de tous les vivants se trouve renforcée.

La victime émissaire meurt, semble-t-il, pour que la communauté, menacée tout entière de mourir avec elle, renaisse à la fécondité d'un ordre culturel nouveau ou renouvelé. Après avoir semé partout les germes de mort, le dieu, l'ancêtre ou le héros mythique, en mourant eux-

mêmes ou en faisant mourir la victime choisie par eux, apportent aux hommes une nouvelle vie. Comment s'étonner si la mort, en dernière analyse, est perçue comme sœur aînée, sinon même comme source et mère de toute vie?

Les chercheurs attribuent toujours au renouveau des saisons, à la montée annuelle de la sève dans les végétaux, cette croyance en un principe de vie qui ne ferait qu'un avec la mort. C'est là empiler mythe sur mythe : c'est se refuser, une fois de plus, à regarder en face le jeu de la violence dans les rapports humains. Le thème de la mort et de la résurrection fleurit dans des régions où les changements saisonniers sont inexistants ou réduits au minimum. Même là où les analogies existent et où la pensée religieuse les met à profit, on ne peut pas considérer la nature comme le domaine originel de cette thématique, le lieu où elle s'enracine. La périodicité des saisons vient simplement rythmer et orchestrer une métamorphose qui est celle des rapports humains et qui a toujours la mort de quelque victime pour pivot.

Dans la mort, donc, il y a bien la mort mais il y a aussi la vie. Il n'y a pas de vie, sur le plan de la communauté, qui ne parte de la mort. Ainsi, la mort peut apparaître comme la divinité véritable, le lieu où le plus bénéfique et le plus maléfique se rejoignent. C'est cela, sans doute, que veut dire Héraclite quand il affirme : *Dionysos c'est la même chose que Hadès.* On ne saurait admettre qu'un penseur de la stature d'Héraclite veuille simplement rappeler les liens en apparence anecdotiques qui unissent la mythologie infernale à celle de Dionysos. C'est sur la raison d'être de ces liens que le philosophe attire l'attention.

La dualité du maléfique et du bénéfique se retrouve jusque dans la matérialité de la mort. Tant que se poursuit le processus de la décomposition, le cadavre est très impur. De même que la désintégration violente d'une société, la décomposition physiologique ramène peu à peu un système différentiel très complexe à la poussière indifférenciée. Les formes du vivant retournent à l'informe. Le langage lui-même ne parvient plus à préciser ce qu'il en est des « restes » du vivant. Le

corps pourrissant devient cette chose « qui n'a de nom dans aucune langue ».

Une fois le processus achevé, par contre, une fois épuisé le dynamisme redoutable de la décomposition, l'impureté fréquemment cesse. Les ossements blanchis et desséchés passent, dans certaines sociétés, pour posséder des vertus bienfaisantes, fécondantes [1].

Si toute mort s'éprouve et se ritualise sur le mode de l'expulsion fondatrice c'est-à-dire du mystère fondamental de la violence, l'expulsion fondatrice, en retour, peut se remémorer sur le mode de la mort. C'est ce qui se passe dans tous les cas où les morts exercent les fonctions qui, ailleurs, sont réservées aux dieux. Le jeu complet de la violence est assimilé soit à un ancêtre particulier, soit à l'ensemble des défunts. Le caractère monstrueux de l'ancêtre fondateur, le fait qu'il soit fréquemment l'incarnation d'une espèce animale, en même temps que l'ancêtre, doit se lire comme une preuve que le *double monstrueux* est toujours présent, à l'origine du culte. Comme celui des dieux, le culte des morts est une interprétation particulière du jeu de la violence en tant qu'il détermine le destin de la communauté. Cette interprétation, en vérité, est la plus transparente de toutes, la plus proche de ce qui s'est réellement passé, *la première fois,* à ceci près, bien entendu, qu'elle méconnaît le mécanisme de l'unanimité retrouvée. Elle affirme de façon explicite qu'il y a toujours mort d'homme à l'origine de l'ordre culturel et que la mort décisive est celle d'un membre de la communauté.



Nous avons d'abord appréhendé le jeu de la violence par l'intermédiaire des êtres qui passent pour l'incarner, héros mythiques, rois sacrés, dieux, ancêtres divinisés. Ces incarnations diverses facilitent la compréhension; elles permettent de repérer le rôle de la victime émissaire et celui, fondamental, de l'unanimité violente. Ces incarnations sont toujours illusoires en ce sens que le

1. Voir p. 343.

jeu de la violence appartient à tous les hommes, donc à personne en particulier. Tous les acteurs jouent le même rôle, sauf la victime émissaire, bien entendu, mais n'importe qui peut jouer le rôle de la victime émissaire. Il ne faut pas chercher le secret du processus salvateur dans les différences qui pourraient distinguer la victime émissaire des autres membres de la communauté. L'arbitraire est ici fondamental. L'erreur des interprétations religieuses considérées jusqu'ici consiste précisément à attribuer la métamorphose bénéfique à la nature surhumaine de la victime ou de tout autre acteur, en tant que celle-là ou celui-ci paraît incarner le jeu de la violence souveraine.

A côté de ces lectures « personnalisées » du jeu violent, il y a une lecture impersonnelle. Elle correspond à tout ce que recouvre le terme de *sacré* ou mieux encore, en latin, *sacer* que nous traduisons tantôt par « sacré », tantôt par « maudit », car il inclut le maléfique aussi bien que le bénéfique. On trouve des termes analogues dans la plupart des langues, ainsi le fameux *mana* des Mélanésiens, le *wakan* des Sioux, l'*orenda* des Iroquois, etc.

Sous un rapport au moins, le langage du *sacer* est le moins trompeur, le moins mythique de tous puisqu'il ne postule aucun maître du jeu, aucune intervention privilégiée, même d'un être surhumain. Le fait que le *sacer* soit concevable en dehors de toute présence anthropomorphique montre bien que toute tentative pour définir le religieux par l'anthropomorphisme ou l'animisme est une fausse piste. Si le religieux consistait à « humaniser » le non-humain ou à doter d'une « âme » ce qui n'en a pas, l'appréhension impersonnelle du sacré n'existerait pas.

Si nous essayons de résumer tous les sujets abordés dans le présent essai, nous sommes obligés de titrer : *la Violence et le sacré*. Cette appréhension impersonnelle est fondamentale. En Afrique, par exemple, comme partout ailleurs, il n'y a qu'un seul et même mot pour désigner les deux faces du sacré, le jeu de l'ordre et du désordre culturel, de la différence perdue et retrouvée, tel que nous l'avons vu se dérouler, dans le drame immuable du monarque incestueux et sacrifié. Ce mot

qualifie d'une part toutes les transgressions royales, toutes les pratiques sexuelles interdites et même licites, toutes les formes de violence et de brutalité, les choses sales, la pourriture, toute forme monstrueuse, ainsi que les querelles entre proches, les rancunes, l'envie, la jalousie... et il qualifie d'autre part la vigueur créatrice et ordonnatrice, la stabilité et la sérénité. Toutes les significations opposées se retrouvent dans le jeu de la royauté; la royauté est une incarnation du jeu sacré, mais ce même jeu peut se dérouler aussi en dehors de la royauté. Pour comprendre la royauté il faut la rapporter au sacré mais le sacré existe en dehors de la royauté.

Le sacrifice peut se définir, lui aussi, sans référence à aucune divinité en fonction du seul sacré, c'est-à-dire de la violence maléfique polarisée par la victime et métamorphosée par l'immolation en violence bénéfique ou expulsée au-dehors, ce qui revient au même. Mauvais à l'intérieur de la communauté, le sacré redevient bon, quand il repasse à l'extérieur. Le langage du pur sacré préserve ce qu'il y a d'essentiel dans le mythique et le religieux; il arrache sa violence à l'homme pour la poser en entité séparée, déshumanisée. Il en fait une espèce de « fluide » qui ne se laisse pas isoler mais qui peut imprégner les choses par simple contact. C'est à ce langage, bien entendu, qu'il faut rattacher l'idée de contagion, empiriquement exacte, dans bien des cas, mais mythique, elle aussi, puisqu'elle fait disparaître la réciprocité de la violence; elle « réifie » très littéralement la violence vivante des rapports humains, elle la transforme en une quasi-substance. Moins mythique à certains égards que le langage des dieux, le langage du pur sacré est à d'autres égards plus mythique puisqu'il élimine les dernières traces des victimes réelles : il nous cache qu'il n'y a pas de jeu sacré sans victimes émissaires.

Nous venons de dire : la violence *et* le sacré. Nous pourrions dire également : la violence *ou* le sacré. Le jeu du sacré et celui de la violence ne font qu'un. La pensée ethnologique est sans doute disposée à reconnaître, au sein du sacré, la présence de tout ce que peut recouvrir le terme de violence. Mais elle ajoutera tout

de suite qu'il y a aussi, dans le sacré, autre chose et même le contraire de la violence. Il y a l'ordre aussi bien que le désordre, la paix aussi bien que la guerre, la création aussi bien que la destruction. Il y a, semble-t-il, dans le sacré, tant de choses hétérogènes, opposées et contradictoires que les spécialistes ont renoncé à en débrouiller la confusion; ils ont renoncé à donner une définition relativement simple du sacré. Le repérage de la violence fondatrice débouche sur une définition extrêmement simple et cette définition n'est pas illusoire; elle révèle l'unité sans escamoter la complexité; elle permet d'organiser tous les éléments du sacré en une totalité intelligible.

Repérer la violence fondatrice c'est comprendre que le sacré unit en lui tous les contraires non parce qu'il diffère de la violence mais parce que la violence paraît différer d'elle-même : tantôt elle refait l'unanimité autour d'elle pour sauver les hommes et édifier la culture, tantôt au contraire, elle s'acharne à détruire ce qu'elle avait édifié. Les hommes n'adorent pas la violence en tant que telle : ils ne pratiquent pas le « culte de la violence » au sens de la culture contemporaine, ils adorent la violence en tant qu'elle leur confère la seule paix dont ils jouissent jamais. A travers la violence qui les terrifie c'est donc la non-violence que vise toujours l'adoration des fidèles. La non-violence apparaît comme un don gratuit de la violence et cette apparence n'est pas sans raison puisque les hommes ne sont jamais capables de se réconcilier qu'aux dépens d'un tiers. Ce que les hommes peuvent faire de mieux dans l'ordre de la non-violence, c'est l'unanimité moins *un* de la victime émissaire.

Si la pensée religieuse primitive se trompe quand elle divinise la violence, elle ne se trompe pas quand elle refuse d'attribuer au vouloir des hommes le principe de l'unité sociale. Le monde occidental et moderne a échappé jusqu'à nos jours aux formes les plus immédiatement contraignantes de la violence essentielle, c'est-à-dire de la violence qui peut l'anéantir complètement. Ce privilège n'a rien à voir avec un de ces « dépassements » dont les philosophes idéalistes se montrent friands puisque la pensée moderne n'en reconnaît ni la

nature ni la raison : elle ignore jusqu'à son existence; c'est bien pourquoi elle situe toujours l'origine de la société dans un « contrat social », explicite ou implicite, enraciné dans la « raison », le « bon sens », la « bienveillance mutuelle », « l'intérêt bien compris », etc. Cette pensée est donc incapable de repérer l'essence du religieux et de lui attribuer une fonction réelle. Cette incapacité est d'ordre mythique; elle prolonge l'incapacité religieuse, c'est-à-dire l'escamotage de la violence humaine, la méconnaissance de la menace que celle-ci fait peser sur toute société humaine.

Le religieux, même le plus grossier, détient une vérité qui échappe à tous les courants de la pensée non religieuse, même les plus « pessimistes ». Il sait que le fondement des sociétés humaines n'est pas une chose qui va de soi et dont les hommes peuvent s'attribuer le mérite. Le rapport de la pensée moderne au religieux primitif est donc très différent de celui que nous imaginons. Il y a une méconnaissance fondamentale qui porte sur la violence et que nous partageons avec la pensée religieuse. Il y a, par contre, dans le religieux, des éléments de connaissance, au sujet de cette même violence, qui sont parfaitement réels et qui nous échappent complètement.

Le religieux dit vraiment aux hommes *ce qu'il faut faire et ne pas faire* pour éviter le retour de la violence destructrice. Quand les hommes négligent les rites et transgressent les interdits, ils provoquent, littéralement, la violence transcendante à redescendre parmi eux, à redevenir la tentatrice démoniaque, l'enjeu formidable et nul autour duquel ils vont s'entre-détruire, physiquement et spirituellement, jusqu'à l'anéantissement total, à moins que le mécanisme de la victime émissaire, une fois de plus, ne vienne les sauver, à moins que la violence souveraine, en d'autres termes, jugeant les « coupables » suffisamment « punis », ne condescende à regagner sa transcendance, à s'éloigner juste autant qu'il le faut pour surveiller les hommes du dehors et leur inspirer la vénération craintive qui leur apporte le salut.

Loin d'être illusoire comme le veut notre ignorance de gosses de riches, de privilégiés étourdis, la Colère est une réalité formidable; sa justice est vraiment impla-

cable, son impartialité réellement divine puisqu'elle s'abat indistinctement sur tous les antagonistes : elle ne fait qu'un avec la réciprocité, avec le retour automatique de la violence sur ceux qui ont le malheur de recourir à elle, s'imaginant capables de la maîtriser. A cause de leurs dimensions considérables et de leur organisation supérieure, les sociétés occidentales et modernes paraissent échapper à la loi du retour automatique de la violence. Elles s'imaginent donc que cette loi n'existe pas et n'a jamais existé. Elles qualifient de chimériques et de fantasmatiques les pensées pour qui cette loi est une formidable réalité. Ces pensées sont mythiques assurément, puisqu'elles attribuent l'opération de cette loi à une puissance extérieure à l'homme. Mais la loi elle-même est parfaitement réelle; le retour automatique de la violence à son point de départ, dans les rapports humains, n'a rien d'imaginaire. Si nous n'en savons rien encore ce n'est peut-être pas parce que nous avons échappé définitivement à cette loi, parce que nous l'avons « dépassée » mais parce que son application, dans le monde moderne, a été longuement *différée*, pour des raisons qui nous échappent. C'est là peut-être, ce que l'histoire contemporaine est en train de découvrir.

***

Il n'est pas un des phénomènes considérés dans le présent essai qui ne se ramène à l'identité de la violence et du sacré, depuis la double vertu maléfique et bénéfique du sang en général et du sang menstruel en particulier jusqu'à la structure de la tragédie grecque ou de *Totem et tabou*. Cette assimilation paraît fantastique, incroyable, on veut se rebeller contre elle mais plus on regarde autour de soi plus on constate que sa puissance explicatrice est extraordinaire. On voit se tisser autour d'elle tout un réseau de concordances qui la transforment en certitude.

A tous les exemples qu'on a déjà donnés, on peut en ajouter un, en ce point, particulièrement approprié. Pourquoi la fabrication du métal est-elle entourée, en Afrique notamment, d'interdits très stricts, pourquoi les forgerons sont-ils imprégnés de sacré? Il y a là, au sein de la vaste énigme du sacré, une énigme particulière dont notre hypothèse générale suggère immédiatement la solution.

Le métal est un bienfait inestimable; il facilite mille travaux; il aide la communauté à se défendre contre les ennemis du dehors. Mais ces avantages ne vont pas sans une redoutable contrepartie. Toutes les armes sont à double tranchant. Elles aggravent le péril que font courir à la société ses propres discordes intestines. Tout ce qu'on gagne dans les bons jours, on peut le reperdre dans les mauvais, et au-delà. La double tendance qui pousse les hommes tantôt à la cohésion et à l'harmonie, tantôt à la dissociation et au conflit voit ses effets renforcés par l'acquisition du métal.

Pour le meilleur et pour le pire, le forgeron est le maître d'une violence supérieure. C'est bien pourquoi il est *sacré*, au double sens du terme. Il jouit de certains privilèges mais on le regarde comme un personnage un peu sinistre. On évite les contacts avec lui. La forge est située à l'extérieur de la communauté.

Le ton, sinon la teneur directe, de certains commentaires modernes donne à croire que le prestige redoutable de la forge dénote une conscience vague, chez les indigènes, d'empiéter sur les conquêtes réservées aux « civilisations supérieures », et surtout, bien entendu, à la plus supérieure de toutes, la nôtre. La technique du métal serait interdite non à cause de ses dangers intrinsèques, compte tenu des comportements de l'homme, mais parce qu'elle est réservée aux prouesses de l'*homme blanc*. C'est à nous, en somme, que s'adresserait toujours, au moins indirectement, comme à son objet ultime et seul réel, le culte de la forge. On reconnaît bien là l'énorme fatuité de la culture technicienne, son *hubris* caractéristique, tellement enflée et renforcée par une longue et mystérieuse impunité qu'elle n'en a plus conscience elle-même, qu'elle n'a même plus de terme pour désigner l'*hubris*.

Les peuples qui ont maîtrisé la fabrication du métal n'ont aucune raison de s'en effarer sur le plan proprement technique, et moins encore de nous en faire obscurément hommage, puisqu'ils l'ont eux-mêmes maîtrisée. Les raisons qui imprègnent la forge de sacré ne viennent

pas de nous; nous n'avons sur elles aucun monopole, pas même ténébreux et promothéen. La menace que font peser sur nous nos bombes nucléaires et nos pollutions industrielles ne constitue qu'une application assez spectaculaire, certes, mais une application parmi d'autres d'une loi que les primitifs n'appréhendent qu'à demi, sans doute, mais qu'ils devinent réelle, alors que nous la croyons imaginaire. Quiconque manipule la violence sera finalement manipulé par elle.

La communauté qui maintient la forge sur ses marges n'est pas si différente de nous-mêmes. Elle laisse faire le forgeron ou le magicien tant qu'elle pense tirer profit de leurs activités. Dès que se produit, par contre, le *feedback* de la violence, elle va rendre responsables ceux qui l'ont induite en tentation. Au premier accident, elle met les manipulateurs de la violence sacrée en accusation; elle les soupçonne de trahir la communauté à laquelle ils n'appartiennent qu'à demi, d'utiliser contre elle une puissance qu'elle savait suspecte. Qu'une calamité s'abatte sur le village, parfaitement étrangère, peut-être, au métal ou à sa fabrication, et voilà le forgeron menacé : on est tenté de lui faire un mauvais parti.

Dès que le sacré, c'est-à-dire la violence, s'insinue à l'intérieur de la communauté, le schème de la victime émissaire ne peut manquer de s'ébaucher. La façon dont le forgeron est traité, même dans les périodes de tranquillité, l'apparente non seulement au magicien mais au roi sacré, ce qui d'ailleurs revient au même. Dans certaines sociétés, le forgeron, sans cesser d'être une espèce de paria, joue le rôle d'arbitre souverain. En cas de conflit interminable, il est appelé à *différencier les frères ennemis* et c'est bien là la preuve qu'il incarne le tout de la violence sacrée, tantôt maléfique, tantôt au contraire ordonnatrice et pacificatrice. S'il arrive au forgeron ou au magicien de périr aux mains d'une communauté dont l'hystérie est apaisée par cet acte de violence, les rapports intimes entre la victime et le sacré paraîtront confirmés. Comme tous les systèmes de pensée fondés sur le sacrifice, celui qui sacralise le forgeron est à peu près clos et rien ne vient jamais le démentir.

La mort violente du forgeron, du sorcier, du magicien

et en général de tout personnage qui passe pour jouir d'une affinité particulière avec le sacré, peut se situer à mi-chemin entre la violence collective spontanée et le sacrifice rituel. De celui-ci à celle-là, il n'y a de solution de continuité nulle part. Comprendre cette ambiguïté, c'est pénétrer plus avant dans l'intelligence de la violence fondatrice, du sacrifice rituel et du rapport qui unit ces deux phénomènes.



L'incompréhension moderne du religieux prolonge le religieux et remplit, dans notre monde, la fonction que le religieux remplissait lui-même dans des mondes plus directement exposés à la violence essentielle : nous continuons à méconnaître l'emprise qu'exerce la violence sur les sociétés humaines. C'est pourquoi nous répugnons à admettre l'identité de la violence et du sacré. Il convient d'insister sur cette identité; le domaine de la lexicographie est particulièrement approprié. Dans de nombreuses langues, en effet, et notamment en grec, il existe des termes qui rendent manifeste la non-différence de la violence et du sacré, qui témoignent de façon éclatante en faveur de la définition proposée ici. On montre sans peine que l'évolution culturelle en général et l'effort des lexicographes en particulier tend presque toujours à dissocier ce que le langage primitif unit, à supprimer purement et simplement la conjonction scandaleuse de la violence et du sacré.

Nous irons chercher nos exemples dans un ouvrage dont la qualité même donnera plus de poids aux critiques qu'on peut en faire, le *Dictionnaire des institutions indo-européennes* d'Emile Benveniste. L'application du qualificatif *hieros,* sacré, aux instruments de la violence et de la guerre est assez systématique pour attirer l'attention des chercheurs et pour leur suggérer de traduire parfois ce terme par « fort », « vif », « agité », etc. Le grec *hieros* vient du védique *isirah* qu'on traduit généralement par « force vitale ». Cette traduction est elle-même un moyen terme qui dissimule la conjonction du plus maléfique et du plus bénéfique au sein du même vocable. On recourt fréquemment à ce

genre de compromis pour escamoter le problème que posent à la pensée moderne les termes qui désignent le sacré dans les langues les plus diverses.

Benveniste affirme que *hieros* n'a rien à voir avec la violence et qu'il faut toujours traduire ce mot par « sacré », sans remarquer aucunement que, même en français, le terme « sacré » retient parfois une certaine ambiguïté héritée peut-être du latin *sacer*. Aux yeux du linguiste il ne faut attacher aucune importance au fait que *hieros* soit fréquemment associé à des termes qui impliquent la violence. L'emploi de ce terme lui paraît chaque fois justifié non par le mot qu'il modifie directement mais par le voisinage de quelque dieu, par la présence dans le texte de significations spécifiquement religieuses et considérées par lui comme tout à fait étrangères à la violence.

Pour éliminer dans les termes du sacré une dualité qu'il juge invraisemblable et intolérable, Benveniste a recours à deux procédés principaux. Nous venons de voir le premier qui consiste à effacer complètement celui des deux « contraires » que l'évolution historique a affaibli. Dans les rares cas où l'évolution culturelle n'a pas mordu sur la dualité et où les deux acceptions opposées demeurent aussi vivantes l'une que l'autre, il n'hésite pas à affirmer qu'on a affaire à deux mots différents, accidentellement réunis dans un même vocable. C'est cette deuxième solution qui prévaut dans le cas de *kratos* et de l'adjectif dérivé *krateros*. *Kratos* se traduit généralement par « force divine ». *Krateros* peut qualifier tantôt un dieu auquel cas on le traduit par divinement fort, surnaturellement puissant, tantôt au contraire des choses qui paraissent si peu divines que le lexicographe refuse aux Grecs la permission de les juger telles :

« Quand de *kratos*, on passe à *krateros*, on attend dans l'adjectif une notion de même signe que dans le substantif : *kratos* dénotant toujours une qualité de héros, de braves, de chefs, il va de soi et l'on a constaté en effet que l'adjectif *krateros* a valeur d'éloge. On doit d'autant plus s'étonner alors de rencontrer *krateros* dans d'autres emplois, ceux-ci rien moins qu'élogieux, impliquant blâme ou reproche. Quand Hécube, femme de Priam,

s'adressant à Achille qui vient de lui tuer son fils Hector, l'appelle *aner krateros* (24, 212), ce n'est sûrement pas un hommage à sa valeur guerrière; P. Mazon traduit « héros *brutal* ». Pour bien entendre *krateros* appliqué à Arès (2, 515), il faut le rapprocher des autres épithètes du dieu : homicide *(miaiphonos)*, tueur d'hommes *(androphonos)*, funeste aux mortels *(brotoloigos)*, destructeur *(aidelos)*, etc. Aucune ne le présente sous un jour favorable.

» La discordance va plus loin encore, et se montre sous un autre rapport. Alors que *kratos* se dit exclusivement des dieux et des hommes, *krateros* peut qualifier aussi des animaux, des choses, et le sens est toujours « dur, cruel, violent »...

» On retrouverait chez Hésiode en partie dans les mêmes expressions, les deux valeurs que nous distinguons pour le *krateros* homérique : favorable quand il accompagne *amumon* « sans reproche » (*Théog.* 1013), défavorable quand il qualifie Arès tueur d'hommes (*Bouclier* 98, 101), un dragon (*Th.* 322), les Erinyes... »

Le critère du partage sémantique est ici la « valeur d'éloge », le « jour favorable », autrement dit le bénéfique. Benveniste ne veut pas entendre parler de l'union du bénéfique et du maléfique au sein de la violence sacrée. *Krateros* peut s'appliquer aussi bien à une bête sauvage en train de déchirer sa proie qu'au fer tranchant d'une épée, à la dureté d'une cuirasse, aux maladies les plus redoutables, aux actes les plus barbares, à la discorde et aux conflits les plus aigus. On voudrait citer tous les exemples donnés par Benveniste lui-même. C'est tout le cortège de la crise sacrificielle qui défile une fois de plus sous nos yeux. Nous avons donc affaire à un terme qui révèle admirablement la conjonction de la bonne et de la mauvaise violence au sein du sacré. Comme les deux acceptions du terme sont trop bien attestées pour qu'on puisse effacer l'une d'entre elles, Benveniste en conclut que l'ensemble lexical constitué autour de *kratos* révèle « une situation sémantique très singulière ». Cet ensemble aurait l'apparence seulement d'une famille homogène. Benveniste propose donc de rattacher les deux significations opposées « à deux

radicaux distincts, quoique très voisins de forme, sinon même semblables, en indo-européen ».

Cette hypothèse n'a pas d'autre fondement que le refus d'admettre l'identité de la violence et du divin, parfaitement évidente dans les divers emplois de *krateros*. Le bon *krateros* des dieux et des héros ne fait qu'un avec le mauvais *krateros* des monstres, des épidémies et des bêtes sauvages. Benveniste cite lui-même un exemple qui révèle la vanité du partage envisagé par lui : *Arès krateros*. Arès est cruel, certes, mais il n'en est pas moins divin. Benveniste affirme qu'on a affaire ici au mauvais *krateros*. Sans doute, mais on n'en a pas moins affaire à un dieu. Il s'agit, c'est un fait, du dieu qui passe, dans l'univers classique, pour celui de la guerre. Le fait que la guerre puisse être divinisée n'est peut-être pas aussi dépourvu de signification que les clichés mythologiques, dans les poèmes à la gloire d'Auguste ou de Louis XIV, nous le laissent supposer.

Dans la perspective du dictionnaire rationaliste, le sacré apparaît comme du sens encore mal dégrossi ou, au contraire, comme un sens tardivement brouillé et mélangé. Le lexicographe est amené à penser qu'il lui appartient de pousser les différenciations jusqu'au point où tous les « ambiguïtés », toutes les « confusions », toutes les « incertitudes », feront place à la netteté de significations parfaitement univoques. Ce travail a toujours déjà commencé. Les interprétations religieuses tendent déjà, on l'a vu, à faire basculer les phénomènes qui relèvent de la crise soit d'un côté, soit de l'autre. Plus on avance et plus s'affirme la tendance à faire des deux faces du sacré des entités indépendantes. Dans le cas du latin, par exemple, *sacer* retient la dualité originelle, mais le besoin se fait sentir d'un terme qui exprimerait l'aspect bénéfique seulement, et le doublet *sanctus* apparaît. Les tendances de la lexicographie moderne s'inscrivent, on le voit, au sein d'une élaboration mythique continue qui efface peu à peu les traces de l'expérience fondatrice et qui rend la vérité de la violence toujours plus inaccessible.

Certains auteurs, d'ailleurs, réagissent. Voici, par exemple, le commentaire remarquable que H. Jeanmaire, dans son *Dionysos* donne du mot *thyias* qui signifie prêtresse de Bacchus ou bacchante en général, dérivé de *thyiein* dont nous avons parlé plus haut à propos d'un autre dérivé, *thymos* :

« L'étymologie probable autorise à rattacher le mot à un verbe dont le sens comporte une certaine ambiguïté puisqu'il signifie d'une part faire un sacrifice, d'autre part s'élancer impétueusement ou tourbillonner à la manière de la tempête, des eaux d'un fleuve, de la mer, bouillonner comme le sang répandu sur le sol, et aussi bouillonner de colère, de rage. Il n'y a pas lieu de séparer et de scinder en deux vocables de racines distinctes, comme on le fait quelquefois, ces deux acceptions, surtout si l'on admet que ce tourbillonnement tempétueux correspond à l'une des méthodes d'agitation par lesquelles on atteint à l'état de transe qui caractérise le bacchant, qu'un sacrifice, par *sparagmos* ou autrement, est l'accompagnement normal de pratiques de ce genre, ou même que certains sacrifices de type archaïque ont pu être l'occasion de pratiques extatiques de la part des célébrants. Aussi bien, des observateurs modernes signalent-ils qu'entre les convulsions de la victime sacrificielle dans les affres de son agonie et l'agitation convulsive du possédé, interprétées toutes deux comme manifestations d'une présence et d'une emprise divines, une analogie est ressentie et expressément exprimée [1]. »

***

L'identification formelle de la violence et du sacré, en fonction du mécanisme de la victime émissaire, va nous permettre de compléter maintenant la théorie du sacrifice dont nous avons posé les principes dans nos premiers chapitres. Nous avons refusé plus haut la lecture traditionnelle qui fait du sacrifice une offrande à la divinité, un cadeau souvent alimentaire dont la transcendance se « nourrit ». Cette lecture est mythique, certes; il ne faut pas en conclure qu'elle est simplement imaginaire. Nous sommes à même de comprendre désormais que le discours religieux, même sur ce point, est

1. *Op. cit.*, p. 158.

plus proche de la vérité que tout ce que les chercheurs modernes ont essayé de lui substituer.

Du fait même qu'elle est polarisée par l'immolation sacrificielle, la violence se calme et s'apaise; on dirait qu'elle est expulsée et qu'elle vient s'ajouter à la substance du dieu dont elle ne se distingue absolument pas puisque chaque sacrifice répète en plus petit l'immense apaisement qui s'est produit au moment de l'unanimité fondatrice, au moment, c'est-à-dire, où le dieu s'est manifesté pour la première fois. De même que le corps humain est une machine à transformer la nourriture en chair et en sang, l'unanimité fondatrice transforme la mauvaise violence en stabilité et en fécondité; du fait même qu'elle se produit, d'autre part, cette unanimité met en place une machine destinée à répéter indéfiniment sa propre opération sous une forme atténuée, le sacrifice rituel. Si le dieu n'est rien d'autre que la violence massivement expulsée une première fois, c'est toujours un peu de sa propre substance, de sa propre violence, que lui apporte le sacrifice rituel. Chaque fois que le sacrifice accomplit l'effet désiré, chaque fois que la mauvaise violence se métamorphose en bonne stabilité, on peut dire que le dieu agrée l'offrande de cette violence et qu'il s'en nourrit. Ce n'est pas sans raison que toute théologie place l'opération du sacrifice sous la juridiction de la divinité. Le sacrifice réussi empêche la violence de redevenir immanente et réciproque, c'est dire qu'il renforce la violence en tant qu'extérieure, transcendante, bénéfique. Il apporte au dieu tout ce dont il a besoin pour conserver et accroître sa vigueur. C'est le dieu lui-même qui « digère » la mauvaise immanence pour la convertir en bonne transcendance, c'est-à-dire en sa propre substance. La métaphore alimentaire est autorisée par le fait que la victime, le plus souvent, est un animal dont les hommes ont l'habitude de se nourrir, dont la chair est réellement comestible. Derrière ce processus de nutrition on repère parfaitement le jeu de la violence et ses métamorphoses. Bien que faux, donc, sur le plan de la vérité scientifique, le discours religieux au sujet du sacrifice est parfaitement vrai sur le seul plan qui intéresse la religion, celui des rapports humains qu'il s'agit de protéger de la violence. Si on néglige de le nourrir, le dieu finira par dépérir, à moins que, irrité et affamé, il ne vienne chercher lui-même sa nourriture parmi les hommes, avec une cruauté et une férocité sans pareilles.

La victime émissaire est souvent détruite et toujours expulsée de la communauté. La violence qui s'apaise passe pour expulsée avec elle. Elle est en quelque sorte projetée à l'extérieur; elle est censée imprégner en permanence la totalité de l'être à l'exception de la communauté, aussi longtemps, c'est-à-dire, que l'ordre culturel est respecté à l'intérieur de celle-ci.

Dès qu'on franchit les limites de la communauté, on entre dans le sacré sauvage qui ne connaît ni bornes ni frontières. A ce royaume du sacré appartiennent non seulement les dieux et toutes les créatures surnaturelles, les monstres de toutes sortes, les morts mais aussi la nature pour autant qu'elle est étrangère à la culture, le cosmos et même les autres hommes.

Nous disons souvent que les primitifs vivent « dans le sacré ». Parler ainsi c'est penser comme les primitifs eux-mêmes qui se croient seuls à émerger du sacré, seuls à suivre les règles, dictées par le sacré lui-même qui les maintiennent, de façon précaire, hors du sacré. Parce qu'ils ne suivent pas ces mêmes règles, les étrangers ne paraissent pas tout à fait humains. Ils peuvent apparaître soit comme très maléfiques, soit comme très bénéfiques; ils baignent dans le sacré.

Chaque communauté se perçoit elle-même comme un navire unique perdu sur un océan sans rivage, tantôt paisible et serein, tantôt menaçant et agité. La première condition pour ne pas sombrer, nécessaire et non suffisante, c'est de se conformer aux lois de toute navigation, imposées par l'océan lui-même. Mais la vigilance la plus extrême ne garantit pas qu'on flottera toujours : la coque fait eau; le fluide insidieux ne cesse de s'infiltrer. Il faut empêcher le navire de se remplir en répétant les rites...

Si la communauté a tout à craindre du sacré, il est vrai également qu'elle lui doit tout. Se voyant seule hors de lui, elle doit se croire engendrée par lui. Nous venons de dire que la communauté croit émerger hors du sacré

et c'est bien ainsi qu'il faut parler. La violence fondatrice, on l'a vu, apparaît comme le fait non des hommes mais du sacré lui-même qui procède à sa propre expulsion, qui accepte de se retirer pour laisser exister la communauté hors de lui-même.

Pour peu qu'on réfléchisse à la souveraineté apparente du sacré, à la disproportion extraordinaire qui existe sur tous les plans, entre lui et la communauté, on comprend mieux que l'initiative, dans tous les domaines, paraisse venir de celui-ci. La création de la communauté est au premier chef une séparation. C'est pourquoi les métaphores de rupture sont fréquentes dans les rites fondateurs. Les gestes essentiels des rites royaux de l'Incwala, par exemple, consistent à couper, à mordre ou à trancher la nouvelle année, c'est-à-dire à amorcer un nouveau cycle temporel par une rupture avec le sacré forcément maléfique quand il imprègne la communauté. Chaque fois qu'on parle de catharsis, de purification, de purgation, d'exorcisme, c'est l'idée d'évacuation et de séparation qui domine. La pensée moderne conçoit les rapports avec le sacré sur le mode unique de la médiation parce qu'elle essaie d'interpréter la réalité primitive à partir d'un religieux partiellement nettoyé de ses éléments maléfiques. Nous avons vu plus haut que tout mélange de la communauté et du sacré, que celui-ci intervienne par l'intermédiaire des dieux, des héros mythiques ou des morts, est exclusivement maléfique. Toute visitation surnaturelle sera d'abord vengeresse. Les bienfaits ne viennent qu'avec le départ de la divinité.

Cela ne veut pas dire que les éléments de médiation soient absents. Entre la communauté et le sacré une séparation complète, si tant est qu'elle soit vraiment pensable, est aussi redoutable qu'une fusion complète. Une séparation trop grande est dangereuse parce qu'elle ne peut se terminer que par un retour en force du sacré, par un déferlement fatal. Si le sacré s'éloigne trop on risque de négliger ou même d'oublier les règles que, dans sa bienveillance, il a enseigné aux hommes pour leur permettre de se protéger contre lui-même. L'existence humaine reste donc gouvernée à tout moment par le sacré, réglée, surveillée et fécondée par lui. Les rapports entre l'existence et l'être dans la philosophie de Heidegger ressemblent beaucoup, semble-t-il, à ceux de la communauté et du sacré.

Cela veut dire, simplement, que si les hommes ne peuvent pas vivre dans la violence, ils ne peuvent pas vivre trop longtemps, non plus, dans l'oubli de la violence, ou dans l'illusion qui fait d'elle un simple instrument, un serviteur fidèle, au mépris des prescriptions rituelles et des interdits. La complexité et le caractère nuancé du rapport que toute communauté doit entretenir avec le sacré afin de prospérer au sein d'une tranquillité diligente et ordonnée, qui n'a rien encore de relâché, ne peut guère s'exprimer, en l'absence de la vérité toute nue, qu'en termes de distance optima. La communauté ne doit pas trop s'approcher du sacré sans quoi elle serait dévorée par lui, mais elle ne doit pas, non plus, s'éloigner trop de la menace bienfaisante, et s'exposer à perdre les effets de sa présence fécondante.

Cette lecture spatiale peut s'observer très directement dans toutes les société où le sacré passe pour s'incarner dans un personnage exceptionnel, le roi sacré africain par exemple. La présence d'un être fortement imprégné de sacré au sein même de la communauté pose, bien entendu, des problèmes extraordinaires. Dans certains cas, le roi ne doit jamais toucher le sol qu'il rendrait tout de suite contagieux, causant *ipso facto* la mort de ses sujets. Parfois on empêche le souverain de se nourrir lui-même : s'il touchait de ses propres mains un type quelconque d'aliments, il en rendrait la consommation périlleuse pour tous les hommes ordinaires. Il arrive également que le monstre sacré soit entièrement dissimulé aux regards, non dans son intérêt à lui mais dans celui de ses sujets qui périraient foudroyés si son regard à lui les atteignait.

Toutes les précautions sont destinées à prévenir un contact trop direct. Elles ne signifient nullement, bien au contraire, qu'il est mauvais pour la société d'avoir à héberger un personnage aussi extraordinaire. Le roi, on le sait, est à la fois très maléfique et très bénéfique : l'alternance *historique* de la violence et de la paix est transférée du temps à l'espace. Les résultats ne sont pas sans analogie avec certaines transformations de l'énergie dans la technique moderne, peut-être parce que la pensée

religieuse opère déjà à partir de certains modèles naturels.

Les sujets qui, en présence du roi, se sentent incommodés par l'excès de sa puissance, de son *silwane,* seraient terrifiés s'il n'y avait plus de roi du tout. Notre « timidité » et notre « respect » ne sont, en vérité, que des formes adoucies de ces mêmes phénomènes. Face à l'incarnation sacrée, il y a une distance optima qui permet de recueillir les effets bénéfiques tout en se préservant des maléfiques. Il en est de l'absolu comme du feu; il brûle si on est trop près, il n'a plus aucun effet si on est trop loin. Entre ces deux extrêmes, il y a le feu qui réchauffe et qui éclaire.

*
* *

On a vu plus haut que tout rite sacrificiel repose sur deux substitutions : la première est fournie par la violence fondatrice qui substitue une victime unique à tous les membres de la communauté; la seconde, seule proprement rituelle, substitue à la victime émissaire une victime sacrifiable. Ce qui caractérise essentiellement les catégories sacrifiables, on le sait, c'est qu'elles tombent régulièrement hors de la communauté. La victime émissaire, au contraire, faisait partie de la communauté. On a défini le sacrifice rituel comme une imitation inexacte de la violence fondatrice. Il faut se demander pourquoi le sacrifice épargne systématiquement les victimes qui paraissent les plus appropriées, celles qui ressemblent le plus à la victime originelle, les autres membres de la communauté.

La nécessité de la différence que nous venons de signaler entre la victime originaire et les victimes rituelles s'explique parfaitement, on le sait, sur le plan de la fonction. Si les victimes sacrificielles appartenaient à la communauté, comme la victime émissaire, le sacrifice déchaînerait la violence au lieu de l'enchaîner; loin de renouveler les effets de la violence fondatrice, il amorcerait une nouvelle crise sacrificielle. Le fait que certaines conditions doivent être réalisées ne suffit pas, toutefois, à justifier l'existence d'institutions capables de

les réaliser. La seconde substitution sacrificielle pose un problème qu'il importe de résoudre.

On a d'abord tenté d'expliquer la différence entre l'original et la copie, entre la victime primordiale et les victimes rituelles, par une intervention de la raison humaine, par un bon sens élémentaire qui faciliterait le glissement de l'intérieur à l'extérieur de la communauté. Le décalage protecteur entre les deux types de victimes pourrait aisément passer pour l'élément « humain » du sacrifice, au sens de l'humanisme moderne. Ce qu'on a appelé plus haut la *ruse* du sacrifice serait en réalité la *ruse* des sacrificateurs qui fermeraient un peu les yeux sur les exigences de la *mimesis* rituelle, qui en prendraient à leur aise avec les pseudo-obligations religieuses, peut-être parce qu'ils auraient pressenti, en leur for intérieur, ce que nous, modernes, nous croyons les premiers à savoir et à proclamer ouvertement la vanité et l'inutilité de tous les rites. Il est tentant de s'imaginer qu'avec la seconde substitution sacrificielle, le fanatisme déjà perd du terrain devant un scepticisme avant la lettre, devant une attitude qui annoncerait déjà la nôtre.

Il est clair, pourtant, que cette hypothèse ne peut pas être retenue. D'abord il y a de nombreuses sociétés où les victimes sont humaines, ce sont des prisonniers de guerre, des esclaves, des enfants ou même, semble-t-il, dans le cas du roi sacré et des sacrifices analogues, des *membres de la communauté.* On dirait qu'il n'y a pas, ici, de seconde substitution sacrificielle. C'est pourquoi le rapport entre la violence originelle qui a la victime émissaire pour objet et les imitations rituelles qui lui succèdent est particulièrement visible dans le cas du roi sacré. Plus haut, dans notre chapitre IV, quand il nous fallait éclairer le rapport entre la victime émissaire et le rite, nous nous sommes adressés au roi sacré à cause de la proximité extrême entre la victime originelle et la victime rituelle.

Il ne faut pourtant pas conclure que la seconde substitution sacrificielle est absente, dans cet exemple du roi sacré. Toute répétition vraiment exacte de la violence fondatrice est par définition impossible. Même là où le futur sacrifié est tiré de la communauté, le seul fait d'être choisi pour remplacer la victime émissaire fait

de lui un être différent de tous les hommes qui l'entourent, l'arrache aux rapports normaux entre ces hommes pour l'incorporer à une catégorie qui peut ne contenir qu'un seul individu à la fois mais qui mérite le qualificatif de sacrifiable presque au même titre que la catégorie des bœufs ou celle des moutons dans d'autres sociétés.

Si le fait d'être choisi comme future victime sacrificielle suffit à métamorphoser l'objet du choix, c'est-à-dire à faire de lui une créature déjà sacrée, il n'est pas difficile de repérer le principe du décalage, de la différence qui existe, à nos yeux, dans la plupart des cas, entre la victime originelle et les victimes rituelles. Quand la victime est immolée, elle appartient au sacré; c'est le sacré lui-même qui se laisse expulser ou s'expulse en sa personne. La victime émissaire a donc un caractère monstrueux; on a cessé de voir en elle ce qu'on voit dans les autres membres de la communauté.

Si les catégories sacrifiables sont souvent constituées de créatures qui n'appartiennent pas et n'ont jamais appartenu à la communauté, c'est parce que la victime émissaire appartient d'abord au sacré. La communauté émerge au contraire du sacré. Ceux qui font partie de la communauté sont donc, en principe, les moins aptes à représenter la victime émissaire. On s'explique ainsi que les victimes rituelles soient choisies hors de la communauté, parmi les êtres qui sont normalement imprégnés de sacré puisque le sacré est leur séjour normal, animaux, étrangers, etc.

Si les autres membres de la communauté nous apparaissent, à nous observateurs objectifs, comme les plus semblables à la victime originelle, donc les plus aptes à être sacrifiés, dans l'hypothèse d'une imitation exacte, il n'en va pas de même dans la perspective engendrée par l'expérience religieuse primordiale, par la violence fondatrice elle-même. Dans cette perspective, en effet, la victime émissaire est transfigurée : c'est cette transfiguration qui protège la communauté de la violence, qui interdit aux fidèles de se considérer les uns les autres comme susceptibles de remplacer cette victime originelle, qui les empêche, donc, de retomber dans la violence réciproque. Si on choisit les victimes rituelles à l'extérieur de la communauté ou si le fait même de les choisir leur confère une certaine extériorité, c'est parce que la victime émissaire n'apparaît plus telle qu'en vérité elle était : elle a cessé d'être un membre de la communauté *comme les autres*.

C'est dans le religieux lui-même, dans la méconnaissance protectrice que s'enracine le dynamisme centrifuge de la deuxième substitution sacrificielle, ce n'est pas à un scepticisme naissant qu'il faut l'attribuer. Le principe de la deuxième substitution sacrificielle n'a rien à voir avec un début d'évasion hors du religieux. Si la communauté est épargnée, ce n'est pas parce qu'elle se soustrait à la règle d'imitation exacte, c'est parce qu'elle l'observe scrupuleusement. Il n'y a rien, dans la deuxième substitution sacrificielle qui mérite les clins d'œil complices que notre scepticisme voudrait lui adresser. La ruse du sacrifice est bien celle de l'institution elle-même et non des sacrificateurs.

Il ne faut pourtant pas conclure de ce qui précède que la victime émissaire doit être perçue comme simplement étrangère à la communauté. Elle ne fait qu'un avec le *double monstrueux*. Elle a abordé toutes les différences et, notamment, la différence entre le dedans et le dehors; elle passe pour circuler librement de l'intérieur à l'extérieur. Elle constitue donc, entre la communauté et le sacré, à la fois un trait d'union et de séparation. Pour être à même de représenter cette victime extraordinaire, la victime rituelle, idéalement, devrait appartenir *à la fois* à la communauté et au sacré.

On comprend maintenant pourquoi les victimes rituelles sont presque toujours empruntées des catégories non pas franchement extérieures, mais marginales, esclaves, enfants, bétail, etc. Nous avons vu plus haut que cette marginalité permet au sacrifice d'exercer sa fonction.

Pour que la victime puisse polariser les tendances agressives, pour que le transfert puisse s'effectuer, il faut qu'il n'y ait pas de solution de continuité, il faut qu'il y ait glissement « métonymique » des membres de la communauté aux victimes rituelles, il faut, en d'autres termes, que la victime ne soit ni trop ni pas assez étrangère à cette même communauté. Nous savions déjà que

cette ambiguïté était nécessaire à l'efficacité cathartique du sacrifice, mais nous ne savions pas comment elle pouvait se réaliser concrètement. Nous ne savions pas par quel prodige la mise en place d'une institution aussi complexe et subtile que le sacrifice pouvait s'effectuer sans que ses inventeurs, qui sont aussi ses usagers, appréhendent le secret de son fonctionnement. Nous voyons maintenant qu'il n'y a pas de prodige, tout au moins au niveau qui nous intéresse en ce moment. La pensée rituelle veut sacrifier une victime aussi semblable que possible au *double monstrueux*. Les catégories marginales où se recrutent, fréquemment, les victimes sacrificielles, ne répondent pas parfaitement à cette exigence mais elles constituent l'approximation la moins mauvaise. Situées entre le dedans et le dehors, on peut considérer qu'elles appartiennent à la fois à l'un et à l'autre.

La pensée rituelle ne se contente pas de chercher parmi les êtres vivants les catégories les moins inaptes à fournir des victimes rituelles; elle intervient de diverses façons pour rendre ces victimes plus conformes à l'idée qu'elle se fait de la victime originelle, et pour accroître, du même coup, leur efficacité sur le plan de l'action cathartique. Nous désignons comme *préparation sacrificielle* tout ce qui relève de ce genre d'intervention. C'est dire que cette expression a ici un sens plus large que le sens habituel; la « préparation sacrificielle » ne se limite pas toujours aux actions rituelles qui précèdent immédiatement l'immolation.

La victime doit appartenir à la fois au-dedans et au-dehors. Comme il n'y a pas de catégorie parfaitement intermédiaire entre le dedans et le dehors, toute créature dont on envisage le sacrifice manquera toujours jusqu'à un certain point de l'une ou l'autre des qualités contradictoires qui sont requises d'elle; elle sera toujours déficiente, soit sur le plan de l'extériorité, soit sur le plan de l'intériorité, jamais sur les deux plans à la fois. Le but visé est toujours le même : rendre la victime pleinement sacrifiable. La préparation sacrificielle au sens large va donc se présenter sous deux formes très différentes; la première cherchera à rendre la victime plus étrangère, c'est-à-dire à imprégner de sacré une victime trop intégrée à la communauté, la seconde, au contraire, s'efforcera d'intégrer davantage une victime qui est trop étrangère.

Le roi sacré illustre le premier type de préparation. Le fait d'être choisi comme roi ne suffit pas à faire du futur sacrifié le *double monstrueux* qu'il doit réincarner. C'est pour éliminer le trop d'humanité qui est en lui, pour l'éloigner de la communauté qu'on lui fait commettre un inceste et absorber le sacré maléfique sous toutes les formes concevables. Au terme de la préparation, le roi possède à la fois l'intériorité et l'extériorité qui font de lui le monstre sacré défini plus haut.

Pour obtenir un résultat analogue quand la victime pèche par excès non plus d'intériorité mais d'extériorité, il faudra recourir à une méthode inverse. Le sacrifice du gros bétail chez les Dinka, tel que le décrit Godfrey Lienhardt dans *Divinity and Experience* [1], illustre très bien ce deuxième type de préparation sacrificielle.

Jamais chez les Dinka on ne sacrifie une bête aussitôt après l'avoir tirée du troupeau. On la choisit à l'avance, on l'isole de ses compagnes, on la loge dans un lieu spécial proche des habitations humaines. Le licou qui sert à l'attacher est réservé aux bêtes sacrificielles. On prononce sur elle des invocations qui la rapprochent de la communauté, qui l'intègrent plus étroitement à celle-ci. Nous avons fait état, au début du présent essai, d'invocations du même genre qui assimilent complètement la victime à une créature humaine [2].

Il est clair, en somme, que l'intimité pourtant si remarquable qui existe, même en temps normal, entre les Dinka et leur bétail ne paraît pas encore suffisante pour autoriser le sacrifice. Il faut renforcer l'identification entre l'homme et la bête pour faire jouer à cette dernière le rôle de l'expulsé originel, pour la rendre capable d'aimanter vers elle les hostilités réciproques, pour que tous les membres de la communauté, en somme, puissent voir en elle, avant sa métamorphose finale en « chose très sainte », le digne objet de leur ressentiment.

La préparation sacrificielle, on le voit, consiste en actions très diverses, parfois opposées mais toutes par-

1. Cf. pp. 141-143.
2. Cf. p. 29.

faitement adaptées au but recherché; la pensée religieuse se dirige avec une prescience infaillible vers ce but; elle réalise sans le savoir toutes les conditions de l'efficacité cathartique. Elle ne cherche jamais qu'à reproduire la violence fondatrice de façon aussi exacte que possible. Elle s'efforce de se procurer, et au besoin, de façonner, une victime sacrificielle aussi semblable que possible à l'être ambigu qu'elle croit reconnaître dans la victime originelle. Le modèle qu'elle imite n'est donc pas le vrai modèle; c'est un modèle transfiguré par l'expérience du *double monstrueux* et cet élément de transfiguration, cette *différence* primordiale dirige toute pensée religieuse vers des victimes assez différentes de la victime originelle, soit par nature soit grâce à la préparation sacrificielle, pour décaler, différer le sacrifice rituel par rapport à la violence collective originelle, assurant ainsi au rite commémoratif une vertu cathartique proportionnelle aux besoins de la société où il est appelé à fonctionner.

Il faut noter cette correspondance remarquable. Nous constatons à nouveau que la méconnaissance religieuse ne fait qu'un avec la protection très réelle conférée aux sociétés par le sacrifice rituel et par le religieux en général.

XI

L'UNITÉ DE TOUS LES RITES

Les analyses qui précèdent vont nous permettre d'intégrer à notre hypothèse générale des formes rituelles souvent jugées « aberrantes », en raison de leur caractère atroce, mais ni plus ni moins indéchiffrables en vérité que toutes les autres *en l'absence de la violence fondatrice,* parfaitement déchiffrables, au contraire, à sa lumière. Notre deuxième type de préparation sacrificielle, celui qui consiste à intégrer à la communauté une victime qui par nature lui est trop étrangère, ouvre une route facile à la forme la plus célèbre et la plus spectaculaire du cannibalisme rituel, celle que pratiquaient les *Tupinamba,* peuple situé sur la côte nord-ouest du Brésil.

Le cannibalisme tupinamba est connu par des textes d'observateurs européens, commentés par Alfred Métraux dans *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud.* Je ne toucherai ici qu'aux points qui intéressent directement mon interprétation; pour le reste, je renvoie les lecteurs à cet ouvrage ainsi qu'à un travail plus ancien du même auteur, *la Religion des Tupinamba et ses rapports avec celles des autres tribus Tupi-Guarini* [1].

On sait que les Tupinamba possèdent, dans la littérature et la pensée de l'Occident moderne, des lettres de noblesse particulières. Les deux Indiens dont Mon-

1. Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses, XLV, Paris, 1928.

taigne fit, à Rouen, la rencontre mentionnée dans un chapitre célèbre des *Essais* appartenaient à ce peuple. Ce sont des Tupinamba, il n'est pas indifférent de le noter, qui ont posé pour le portrait le plus célèbre, avant le XVIIIe siècle, de ce *bon sauvage* dont on sait la fortune dans l'histoire déjà longue de l'humanisme occidental.

Inséparable d'un état de guerre endémique entre des peuplades qui dévorent tous les ennemis dont elles parviennent à s'emparer, le cannibalisme tupinamba assume deux formes très différentes. On mange sur place le cadavre de l'ennemi tué au cours d'une bataille, sans autre forme de procès. Hors de la communauté et de ses lois, il n'y a pas de place pour le rite; la violence indifférenciée règne sans partage.

Le cannibalisme proprement rituel ne porte que sur les ennemis ramenés vivants au village. Ces prisonniers vont passer de longs mois, parfois des années dans l'intimité de ceux qui finiront par les dévorer. Ils participent à leurs activités, ils se mêlent à leur vie quotidienne, ils épousent une de leurs femmes; ils tissent, en somme, avec leurs futurs sacrificateurs, car c'est bien à un sacrifice, on va le voir, qu'on a affaire, des liens presque identiques à ceux qui unissent ces derniers les uns aux autres.

Le prisonnier fait l'objet d'un traitement double, contradictoire; parfois il est un objet de respect, et même de vénération. Ses faveurs sexuelles sont recherchées. A d'autres moments on l'insulte, on le couvre de mépris, il subit des violences.

Un peu avant la date fixée pour sa mort, on encourage rituellement l'évasion du prisonnier. Le malheureux est bien vite rattrapé et, pour la première fois, on lui met une lourde corde aux chevilles. Son maître cesse de le nourrir. En conséquence de quoi, il doit voler ses aliments. Un des auteurs commentés par Métraux affirme qu'il avait « licence tout ce temps-là de battre, de frapper, de desrober Poulles, Oyes et autres choses, et faire tout le pis qu'il peut pour venger sa mort sans que personne ne l'empesche ». On encourage, en somme, les actions illégales de la future victime, on la voue à la transgression. La plupart des observateurs modernes

sont d'accord pour reconnaître, à ce stade, que le but de l'entreprise est la métamorphose du prisonnier en « bouc émissaire ».

Voici comment Francis Huxley résume les divers rôles et le destin du prisonnier :

« C'est le destin du prisonnier de jouer et d'incarner plusieurs rôles contradictoires. Il est l'ennemi qu'on adopte; il occupe la place de l'homme en l'honneur de qui il sera tué; il est à la fois parent par alliance et hors-caste; il est honoré et méprisé, bouc émissaire et héros; on s'efforce de l'effrayer mais s'il montre qu'il a peur, on le juge indigne de la mort qui l'attend. En assumant tous ces rôles éminemment sociaux, il devient un homme au plein sens du terme, illustrant les contradictions que la société suscite : situation impossible qui ne peut aboutir qu'à la mort. L'impossibilité est encore renforcée quand le rituel lui confère la puissance et les attributs du héros mythique; il devient le représentant de l'autre monde installé au cœur de celui-ci, un Janus trop sacré pour qu'on puisse vivre avec lui [1]. »

Tout ici est admirablement défini, à ceci près que la victime sur laquelle sont rejetées toutes les contradictions de la société apparaît en fin de compte non comme « plénitude de l'humanité » mais comme *double monstrueux* et comme divinité. Huxley a raison : c'est bien la vérité des rapports humains et de la société qui se révèle ici mais elle est insoutenable; c'est bien pourquoi il faut s'en débarrasser; une fonction essentielle de la violence fondatrice est d'expulser la vérité, de la poser en dehors de l'humanité.

On ne peut pas comprendre ce qui se passe ici sans se référer au mécanisme de la victime émissaire comme à un processus réel, qui fonde réellement la cohésion de la communauté. Seul un mécanisme *réel* peut rendre le projet du cannibalisme rituel vraiment intelligible. Tant qu'on se condamne à lire le phénomène du « bouc émissaire » dans une clef psychologique, on s'imagine que les cannibales cherchent une justification morale à

1. *Affable Savages* (New York, 1966).

la violence dont ils vont se rendre coupables. Plus le prisonnier commettra de méfaits, c'est un fait, plus la vengeance qu'on tirera de lui sera légitime. Mais il ne s'agit nullement d'apaiser quelque névrose, ou de flatter quelque « sentiment de culpabilité »; il s'agit d'obtenir des résultats hautement concrets. Tant que la pensée moderne ne comprendra pas le caractère formidablement *opératoire* du bouc émissaire et de tous ses succédanés sacrificiels, les phénomènes les plus essentiels de toute culture humaine continueront à lui échapper.

Le mécanisme de la victime émissaire est doublement salvateur; en réalisant l'unanimité, il fait taire la violence sur tous les plans où elle parle; il empêche les proches de se battre et il empêche la vérité de l'homme d'apparaître, il la pose à l'extérieur de l'homme comme incompréhensible divinité.

Le prisonnier doit aimanter vers sa personne toutes les tensions intérieures, toutes les haines et rancunes accumulées. On lui demande de transformer par sa mort toute cette violence maléfique en un sacré bénéfique, de rendre sa vigueur à un ordre culturel déprimé et fatigué. Le cannibalisme rituel est donc un rite semblable à tous ceux que nous avons vus précédemment. Si les Tupinamba agissent comme ils le font, c'est parce qu'ils suivent un modèle ou plutôt parce que le système rituel suit ce modèle pour eux. Ils s'efforcent, eux aussi, de reproduire *ce qui s'est passé la première fois*, de renouveler une fois de plus l'unanimité qui s'est faite et refaite autour de la victime émissaire. Si le prisonnier fait l'objet d'un traitement double, s'il est tantôt vilipendé et tantôt honoré, c'est en sa qualité de représentant de la victime originelle. Haïssable en tant qu'il polarise la violence et qu'il ne l'a pas encore métamorphosée, il devient infiniment respectable en tant qu'il la métamorphose, en tant qu'il fait jouer, une fois de plus, le mécanisme unificateur de la victime émissaire. Plus la victime paraîtra d'abord odieuse, plus les passions polarisées par elle seront vigoureuses, plus le mécanisme jouera à fond.

Il en est du prisonnier tupinamba, en somme, comme du roi africain. Déjà tout auréolé de sa mort future, il incarne les deux faces du sacré non pas de façon successive seulement, mais simultanément. C'est la totalité de la violence qu'il assume et ceci dès son vivant parce que en vérité c'est dans l'éternité qu'il l'assume, en dehors de toute temporalité.

D'après les textes, il semble bien que le prisonnier soit effectivement destiné à réincarner un héros mythique qui apparaît dans certaines versions sous les traits d'un prisonnier sur le point d'être rituellement exécuté et dévoré. Aux yeux de ceux qui le pratiquent, donc, le cannibalisme rituel se donne comme répétition d'un événement primordial.

De même que l'aspect incestueux dans la monarchie africaine, l'aspect anthropophage risque de distraire l'observateur, de l'empêcher de reconnaître dans le rituel tupinamba *la même chose essentiellement que partout ailleurs*, c'est-à-dire, avant tout, le sacrifice. Ce risque est plus grand, toutefois, dans le cas de l'inceste que dans celui de l'anthropophagie qui n'a pas encore trouvé son Freud et n'a pas encore été élevée au rang de mythe majeur de la modernité. Le cinéma contemporain a bien essayé de mettre le cannibalisme à la mode mais les résultats ne sont pas sensationnels.

Mircea Eliade affirme très justement que c'est le sacré qui vient d'abord et que peut-être, à la limite, l'anthropophagie n'existe pas sous une forme naturelle [1]. Ce n'est pas, en d'autres termes, pour manger la victime qu'on l'immole, c'est parce qu'on l'immole qu'il importe de la manger. Il en va de même de toutes les victimes animales qui sont également mangées. L'élément anthropophage n'exige aucune explication particulière. Sous plus d'un rapport, c'est lui qui éclaire des rites plus obscurs. Toute consommation de chair sacrificielle, humaine ou animale, doit s'interpréter à la lumière du désir mimétique, véritable cannibalisme de l'esprit humain qui finit toujours par porter sur la violence autre, sur la violence de l'autre. Le désir mimétique exacerbé désire à la fois détruire et absorber la violence incarnée du modèle-obstacle, toujours assimilé à l'être et à la divinité.

On s'explique, de ce fait, le désir qu'ont les cannibales

1. *The Sacred and the Profane* (New York, 1961), p. 103.

de voir leur victime démontrer par son courage qu'elle est réellement l'incarnation de la violence souveraine. C'est forcément après l'immolation que la chair de la victime est consommée, une fois, c'est-à-dire, que la violence maléfique s'est complètement métamorphosée en substance bénéfique, entièrement convertie en une source et de paix, de bonne vitalité et de fécondité.

Une fois qu'on a reconnu dans le cannibalisme rituel un rite sacrificiel comme les autres, l'adoption préalable du prisonnier, son assimilation partielle dans la tribu qui va le dévorer ne pose plus aucun problème.

La future victime vient du dehors, du sacré indifférencié; elle est trop étrangère à la communauté pour être immédiatement utilisable sur le plan du sacrifice. Pour la rendre apte à représenter adéquatement la victime originelle, il faut lui conférer ce qui lui fait défaut, une certaine appartenance au groupe, il faut faire d'elle une créature du « dedans », sans lui enlever pourtant sa qualité de créature du « dehors », cette extériorité déjà sacrée qui la caractérise essentiellement.

La préparation sacrificielle rend la victime suffisamment semblable aux cibles « naturelles » et directes de la violence, c'est-à-dire aux proches, pour assurer le transfert des tendances agressives, pour faire de cette victime, en somme, un objet « appétissant », et cette victime, en même temps, demeure suffisamment étrangère et différente pour que sa mort ne risque pas d'entraîner la communauté dans un cycle de vengeance. La seule personne susceptible et peut-être tenue, jusqu'à un certain point, d'épouser la cause du prisonnier est sa femme. Si elle prend ce rôle trop au sérieux elle est sommairement exécutée. Les enfants du couple, s'il y en a, sont également exécutés.

On voit très bien ici comment l'imitation du mécanisme de la victime émissaire, imitation toujours scrupuleuse mais forcément décalée par la transfiguration de cette première victime met en place le type de pratique rituelle qui correspond aux « besoins » de la communauté et assure « l'évacuation » de la violence, son évaporation sur des victimes ni trop ni trop peu attachantes, sur le type de victimes, en somme, le plus apte à soulager la communauté de cette violence, à l'en « purifier ». On voit très bien comment la mise en place du système, y compris la préparation sacrificielle qui contribue à améliorer le « rendement » des victimes, peut s'effectuer sans que ce système soit jamais vraiment pensé par personne, sans qu'il y ait jamais autre chose que l'imitation du meurtre originel, celui qui a fait ou refait l'unité de la communauté.

Il faut donc voir dans l'adoption du prisonnier un exemple de préparation sacrificielle du second type défini plus haut. Le cannibalisme rituel ressemble beaucoup à la monarchie africaine en ceci que la future victime est sacralisée de son vivant. Pour comprendre la parenté des deux rites il faut songer à cette pièce de Jean Genet, *Haute Surveillance*, qui montre un condamné à mort dont deux malandrins de moins haute volée, deux *frères ennemis*, en vérité, fascinés par son exécution prochaine, se disputent les faveurs. (Si révélateur que soit le rapprochement, il ne faut pas en conclure que la pratique rituelle relève d'un esprit analogue à celui de la pièce contemporaine.)

Une des raisons qui nous empêchent de voir le rapport étroit entre la monarchie africaine et le cannibalisme tupinamba tient au recrutement de la victime qui est tirée du « dedans » dans le premier cas et du « dehors » dans le second. Pour aboutir au même résultat dans les deux cas, la préparation sacrificielle doit se faire en sens contraire. En intégrant le prisonnier à la communauté, les Tupinamba agissent parallèlement aux Dinka quand ils détachent du troupeau et installent auprès d'eux la bête réservée au sacrifice. Dans le cas des Tupinamba, toutefois, la mise en pratique du principe est poussée beaucoup plus loin. La bizarre adoption du prisonnier fournit un indice de plus et assurément très remarquable en faveur de la thèse défendue ici qui fait de la victime émissaire un être du dedans, un proche de ceux qui l'ont assassinée. Le cannibalisme tupinamba paraît particulièrement sensible à cette « proximité » de la victime originelle; pour la reproduire dans les victimes subséquentes sans compromettre l'efficacité sacrificielle du rite, il recourt à un procédé trop implacablement logique pour ne pas nous déconcerter.

*
* *

Tout ce que nous venons de dire contredit, bien entendu, un aspect important des témoignages anciens. A en croire ces témoignages, c'est l'étranger, l'ennemi héréditaire et non le proche que chaque communauté poursuit de sa haine et dévore, alternativement. Le cannibalisme rituel se pense lui-même et se laisse observer comme un jeu de représailles interminables qui se déroule à une échelle intertribale.

Il est bien évident que cette lecture est trompeuse; il y a des aspects essentiels de l'institution qu'elle rend indéchiffrables. Il est très facile, par contre, d'incorporer cette même lecture à l'explication que nous sommes en train de proposer. Non seulement elle n'est pas « gênante » mais elle est nécessaire; elle constitue ce qu'on pourrait nommer l' « idéologie » du cannibalisme rituel, forcément décalée par rapport à la vérité de l'institution.

Comme dans l'ensemble tsimshian étudié plus haut, il y a déplacement de la violence intestine vers l'extérieur; c'est ce déplacement qui est sacrificiel et il n'est pas verbal seulement puisque les communautés se font réellement la guerre, puisqu'elles se dévorent leurs membres respectifs. Ici encore, on peut dire qu'entre tribus on s'entend pour ne jamais s'entendre; l'état de guerre permanent a pour fonction essentielle d'alimenter en victimes le culte cannibale. De part et d'autre, les captures doivent s'équilibrer à peu près, constituer un système de quasi-prestations réciproques, plus ou moins lié, semble-t-il, à l'échange des femmes fréquemment empreint d'hostilité lui aussi, comme dans le cas des Tsimshian.

Qu'il s'agisse de femmes ou de prisonniers, l'échange ritualisé en conflit, le conflit ritualisé en échange ne constituent jamais que des variantes d'un même glissement sacrificiel du dedans vers le dehors, mutuellement avantageux puisqu'il empêche la violence de se déchaîner là où elle ne doit absolument pas se déchaîner, au sein des groupes élémentaires. Les vengeances interminables d'une tribu à l'autre doivent se lire comme la métaphore obscure de la vengeance effectivement *différée* à l'intérieur de chaque communauté. Cette différence ou plutôt ce « différemment », ce déplacement n'a rien de feint, bien entendu. C'est bien parce que la rivalité et l'intimité entre les divers groupes est réelle que le système conserve son efficacité. Il est clair, d'ailleurs, que ce type de conflit ne se maintient pas toujours dans des limites tolérables.

Il y a ici un mot, *tobajara,* dont les divers sens résument l'économie du cannibalisme rituel. Il désigne d'abord la position symétrique à celle du sujet dans un système d'opposition, le vis-à-vis hostile. Le mot est apparenté à un verbe qui signifie se faire face, être en situation d'antagonisme.

Il convient de noter, à propos de *tobajara,* que le meurtre du prisonnier se déroule de telle façon qu'il ressemble le plus possible à un combat singulier. La victime est attachée à une corde; on lui laisse assez de champ pour lui permettre de parer, pendant un certain temps, les coups que son vis-à-vis toujours unique, son *tobajara* à elle, s'efforce de lui porter.

Il n'y a pas lieu de s'étonner si le terme *tobajara* désigne plus spécifiquement la victime du festin anthropophage. Mais ce mot a aussi un troisième sens, celui de *beau-frère.* Le beau-frère est substitué au frère, l'antagoniste le plus naturel. En échange d'une femme à lui, on cède au beau-frère une des siennes, la femme trop proche, celle qui servirait presque inévitablement d'enjeu à une rivalité proprement fraternelle si les hommes d'une même communauté élémentaire voulaient se réserver leurs femmes à leur propre usage. Le mouvement sacrificiel substitue le beau-frère au frère comme objet d'hostilité. Toute la structure du système est implicite dans la triple charge sémantique de *tobajara.* Et l'on n'est pas très éloigné de la tragédie grecque avec ses frères et ses beaux-frères ennemis, Etéocle et Polynice, Œdipe et Créon...

L'idéologie du cannibalisme rituel ressemble aux mythes nationalistes et guerriers du monde moderne. Il est possible, bien entendu, que les observateurs aient déformé les explications données par les indigènes. Ces déformations, à supposer qu'elles soient réelles, n'affec-

teraient nullement la ligne générale de l'interprétation. Un culte sacrificiel fondé sur la guerre et le meurtre réciproque de prisonniers ne peut pas se penser sur un mode mythique très différent de notre « nationalisme » avec ses « ennemis héréditaires », etc. Insister sur les différences entre deux mythes de ce genre, c'est donner soi-même dans le mythe, puisque c'est se détourner de la seule chose qui importe vraiment, à savoir, la réalité, toujours identique, située derrière le nationalisme moderne comme derrière le mythe tupinamba. Dans un cas comme dans l'autre, la fonction essentielle de la guerre étrangère et des rites plus ou moins spectaculaires qui peuvent l'accompagner, consiste à préserver l'équilibre et la tranquillité des communautés essentielles, en écartant la menace d'une violence forcément plus intestine que la violence ouvertement discutée, recommandée et pratiquée.

Dans son roman d'anticipation intitulé *1984*, George Orwell montre les maîtres de deux super-tyrannies cyniquement résolus à perpétuer leur conflit afin de mieux assurer leur emprise sur des populations mystifiées. Le culte cannibale, fondé sur la guerre permanente et destiné à perpétuer la tranquillité intérieure, nous révèle que le monde moderne n'a pas le monopole de tels systèmes et que leur mise en place ne repose nullement sur la présence de meneurs de jeu parfaitement lucides, manipulateurs cyniques de foules innocentes.

*
* *

Il n'est pas difficile, on le voit, de rattacher le cannibalisme tupinamba à une théorie générale du rite fondée sur la victime émissaire. Ce rattachement éclaire certains aspects des faits tupinamba restés jusqu'ici indéchiffrables. Les faits tupinamba, réciproquement, font ressortir certains aspects de la théorie générale qui apparaissent mal ou pas du tout dans les rites considérés précédemment.

Même s'il reste fragmentaire, notre panorama rituel compte désormais des rites très divers, tant sur le plan du contenu et de la forme que sur celui de la répartition géographique. Le moment approche, par conséquent,

où nous pourrons considérer comme définitivement établie l'hypothèse qui fait de la victime émissaire, le fondement de toute forme religieuse. Avant de formuler cette conclusion, toutefois, il convient de multiplier les précautions et de nous demander si nous n'avons pas écarté, à notre insu, certaines catégories rituelles qui échapperaient entièrement au type de lecture élaboré dans les pages précédentes.

Si on voulait caractériser d'un mot l'ensemble des rites qui ont retenu jusqu'ici notre attention, on pourrait dire qu'ils visent tous à perpétuer et à renforcer un certain ordre familial, religieux, etc. Leur objet est de maintenir les choses en l'état. C'est pourquoi ils font constamment appel au modèle de toute fixation et de toute stabilisation culturelle : l'unanimité violente contre la victime émissaire et autour d'elle.

On peut définir tous ces rites comme des rites de fixité ou d'immobilité. Or, il existe aussi des rites dits de *passage*. Il y a peut-être là des faits susceptibles de contredire la conclusion vers laquelle nous tendons. Avant de proclamer que la victime émissaire est à l'origine de tous les rites, il est indispensable de montrer qu'elle sert également de modèle aux rites de passage.

Les rites de passage sont liés à l'acquisition d'un nouveau statut, à l'*initiation*, par exemple, qui, dans de nombreuses sociétés, confère seule aux adolescents l'appartenance plénière à la communauté. Dans notre société, au moins en théorie, le passage d'un statut à un autre ne pose que des problèmes d'adaptation mineurs, réservés en principe aux intéressés directs, à ceux qui effectuent le passage. Même si ces croyances sont quelque peu ébranlées, peut-être, depuis quelque temps, elles n'en continuent pas moins à inspirer notre pensée et toutes nos conduites.

Dans les sociétés primitives, au contraire, le moindre changement, même chez un individu isolé, est traité comme s'il pouvait entraîner une crise majeure. Un péril littéralement apocalyptique se profile derrière les passages à nos yeux les plus normaux, les plus prévisibles, les plus indispensables à la continuité de la société.

Dans *les Rites de passage*, l'ouvrage qui a accrédité l'expression parmi les ethnologues, Van Gennep décom-

pose le changement de statut en deux moments. Au cours du premier, le sujet perd le statut qu'il possédait jusqu'alors, au cours du second, il acquiert un nouveau statut. Il ne faut pas attribuer cette analyse à la seule manie, cartésienne et française, des idées claires et distinctes. La pensée religieuse distingue réellement les deux moments; elle les perçoit comme indépendants l'un de l'autre, séparés même par un intervalle qui peut se transformer en un véritable gouffre où la culture entière menace de sombrer.

La distinction de Van Gennep permet de comprendre l'élément *critique* dans le passage car elle isole la perte de statut, elle permet d'y reconnaître une perte de *différence* au sens défini plus haut. C'est dire qu'elle nous ramène sur un terrain familier. Si toute violence entraîne une perte de différence, toute perte de différence, réciproquement, entraîne une violence. Et cette violence est contagieuse. On a donc affaire à la même angoisse que dans le cas des jumeaux. La pensée religieuse ne distingue pas entre les différences naturelles et les différences culturelles. Même si elle n'est pas toujours justifiée au niveau des objets particuliers qui la provoquent, l'épouvante, dans son principe, n'est pas imaginaire.

L'individu en instance de passage est assimilé à la victime d'une épidémie, ou à un criminel qui risque de répandre la violence autour de lui. La moindre perte de différence, si localisée soit-elle, peut plonger la communauté entière dans une crise sacrificielle. Le moindre accroc, la maille qui cède dans un tissu, si elle n'est pas reprise à temps, peut détruire tout le vêtement.

La première mesure à prendre dans une situation pareille, c'est évidemment d'isoler la victime, de lui interdire tout contact avec les membres sains de la communauté. Il faut prévenir la contagion. Les individus suspects sont aussitôt exclus; ils séjournent sur les marges de la communauté; parfois ils sont expulsés très loin, dans la forêt, la jungle ou le désert, là où règne la violence indifférenciée, dans le royaume du sacré auquel appartiennent tous les êtres privés de cette différence stable et de ce statut déterminé qui peuvent seuls maintenir les êtres hors du sacré.

Parce qu'elle ne croit pas à la contagion, excepté dans le cas des maladies microbiennes, la mentalité moderne croit toujours possible de limiter la perte de statut à un domaine déterminé. Il n'en va pas ainsi dans les sociétés primitives. L'indifférenciation fait tache d'huile et le néophyte lui-même est la première victime du caractère contagieux de sa propre affection. Dans certaines sociétés, le futur initié n'a plus ni nom, ni passé, ni liens de parenté, ni droits d'aucune sorte. Il est réduit à l'état de chose informe et innommable. Dans les cas d'initiations collectives, quand tout un groupe d'adolescents du même âge est appelé à un même passage, rien ne sépare plus les membres du groupe; à l'intérieur de ce groupe, donc, on vit dans une égalité et une promiscuité totales.

Dans le sacré, on le sait, les différences ne sont effacées et abolies que parce qu'elles sont toutes présentes à l'état mélangé, sous une forme chaotique. Appartenir au sacré, c'est participer à cette monstruosité. Etre privé de différences ou en posséder trop, les perdre toutes ou se les incorporer indûment, c'est toujours la même chose. On conçoit donc que le néophyte puisse faire figure aussi bien de monstre hermaphrodite que d'être asexué.

Si le passage constitue toujours une expérience redoutable, c'est parce qu'on ne peut pas affirmer, au départ, qu'il s'agira simplement d'un passage. On sait ce qu'on est en train de perdre, on ne sait pas ce qu'on va retrouver. On ne sait jamais sur quoi va déboucher le mélange monstrueux des différences. C'est la violence souveraine qui a le dernier mot en ces matières et il ne fait pas bon avoir affaire à elle. La « structure », en somme, ne peut pas faire « sa place » au changement. Même prévisible, le changement paraît, par définition, immaîtrisable. L'idée d'un devenir soumis à des lois sociales ou même naturelles est étrangère à la religion primitive.

Le mot *conservateur* est trop faible pour qualifier l'esprit d'immobilité, la terreur du mouvement, qui caractérise les sociétés pressées par le sacré. L'ordre socio-religieux apparaît comme un bienfait inestimable, une grâce inespérée que le sacré, à chaque instant, peut retirer aux hommes. Il n'est pas question de porter sur cet ordre un jugement de valeur, de comparer, de choisir

ou de manipuler le moins du monde le « système » afin de l'améliorer. Toute pensée moderne sur la société ferait ici figure de démence impie, propre à attirer l'intervention vengeresse de la Violence. Il faut que les hommes retiennent leur souffle. Tout mouvement inconsidéré peut entraîner une soudaine bourrasque, un raz de marée où toute société humaine disparaîtrait.

Si terrifiante qu'elle soit, la perspective du passage n'est pourtant pas sans espoir. C'est à travers la perte généralisée des différences et la violence universelle, c'est à travers la crise sacrificielle et par son intermédiaire que la communauté, jadis, a débouché sur l'ordre différencié. La crise est la même et on peut espérer qu'elle aboutira au résultat, à une instauration ou à une restauration des différences, c'est-à-dire, dans le cas des néophytes, à l'acquisition du nouveau statut ambitionné par eux. Ce dénouement favorable dépend d'abord de la Violence souveraine mais la communauté pense qu'elle peut y contribuer. Elle va essayer de canaliser l'énergie maléfique dans les chemins que la collectivité a frayés. Pour que le résultat final soit le même que *la première fois,* pour mettre toutes les chances du côté de la communauté il faut reproduire, d'instant en instant, tout ce qui s'est produit cette première fois, il faut faire parcourir aux néophytes toutes les étapes de la crise sacrificielle, telles qu'on se les remémore, il faut couler l'expérience actuelle dans le moule de l'expérience de jadis. Si le processus rituel répète exactement le processus de la crise originelle, on peut espérer qu'il se terminera de la même façon.

Tel est le projet fondamental des rites de passage; il suffit de le saisir pour comprendre que les aspects les plus bizarres, en apparence, les détails que nous jugeons « morbides » ou « aberrants », relèvent d'une logique très simple que la pensée religieuse ne fait jamais que suivre jusqu'au bout. Au lieu d'éluder la crise, le néophyte doit s'y plonger complètement, car ses ancêtres s'y sont plongés. Au lieu de fuir les conséquences les plus pénibles ou même les plus terribles de la violence réciproque, il faut les subir une à une. Pourquoi prive-t-on le postulant de confort et même de nourriture, pourquoi l'accable-t-on de mauvais traitements, parfois de véritables tortures? Parce que *la première fois, les choses se sont passées ainsi.* Dans certains cas, il ne suffit pas de subir la violence, il faut aussi l'exercer. Cette double exigence évoque très directement la « mauvaise » réciprocité de la crise sacrificielle. De même que dans certaines *fêtes,* et pour les mêmes raisons, de nombreuses pratiques interdites en tout autre temps sont ici requises, vol, agressions sexuelles symboliques ou réelles, consommation de nourritures prohibées. Il est des sociétés où l'anthropophagie, interdite en toute autre circonstance, fait partie du processus d'initiation. Chez les Tupinamba, le meurtre du prisonnier a valeur d'initiation pour celui qui en est chargé. Nombreuses sont les sociétés où l'acte initiatique par excellence est la mise à mort d'un animal ou d'un être humain.

La tendance de l'individu privé de statut à se métamorphoser en *double monstrueux* doit s'extérioriser complètement. Parfois il lui faut se muer en animal : dès qu'il voit des hommes, le futur initié fait mine de se jeter sur eux et de les dévorer. Tel Dionysos ou le roi sacré, il devient taureau, lion, léopard, mais pour la durée de la crise initiatique seulement. L'usage de la parole humaine lui est retiré; il s'exprime par des grognements ou des rugissements. Dans certains rites on retrouve tous les traits caractéristiques de la possession violente, au stade suprême de la crise. Les éléments successifs des rites nous permettent donc de suivre l'évolution réelle ou supposée de cette crise.

La preuve que tout est modelé d'un bout à l'autre sur la crise et sa résolution, c'est qu'au-delà de tous les rites que nous venons d'énumérer et qui miment la crise elle-même figurent des cérémonies qui reproduisent, elles, l'unanimité enfin réalisée contre la victime émissaire; ces cérémonies constituent le point culminant de toute l'affaire. L'intervention des masques en ce moment suprême témoigne directement de la présence du *double monstrueux* déjà attestée par les métamorphoses présumées des néophytes. Ces cérémonies peuvent prendre les formes les plus variées mais c'est toujours la résolution violente qu'elles évoquent, la fin de la crise, le retour à l'ordre, c'est-à-dire l'acquisition par les néophytes de leur statut définitif.

Les rites de passage visent donc à structurer sur le modèle de la crise originelle toute crise potentielle, occasionnée par une perte quelconque de différence. Il s'agit de transformer en certitude l'incertitude terrifiante qui accompagne toujours l'apparition de la violence contagieuse. Si les rites de passage réussissent toujours, s'ils atteignent régulièrement leur but, ils tendent peu à peu à se transformer en une simple *épreuve* de plus en plus « symbolique » à mesure qu'elle devient moins aléatoire. L'élément central des rites, le cœur sacrificiel, tend lui aussi à disparaître, on ne sait même plus à quoi se rapporte le « symbole ».

*
**

Il n'y a pas de différence essentielle, on le voit, entre les rites de passage et les rites que nous avons baptisés plus haut rites de fixité. Le modèle reste le même. L'action rituelle n'a jamais qu'un but qui est l'immobilité complète ou, à défaut de celle-ci, le minimum de mobilité. Accueillir le changement, c'est toujours entrebâiller la porte derrière laquelle rôdent la violence et le chaos. On ne peut pourtant pas empêcher les hommes de devenir des adultes, de se marier, de tomber malades, de mourir. Chaque fois que le devenir les menace, les sociétés primitives cherchent à canaliser sa force bouillonnante dans les limites sanctionnées par l'ordre culturel. C'est vrai même des changements saisonniers, dans de nombreuses sociétés. Quel que soit le problème, d'où que vienne le péril, le remède est d'ordre rituel et tous les rites se ramènent à la répétition de la résolution originelle, à un nouvel accouchement de l'ordre différencié. Le modèle de toute fixité culturelle est aussi le modèle de tout changement non catastrophique. A la limite, il n'y a pas de distinction nette entre les rites de passage et les autres.

Il y a cependant une spécificité relative de certains rites de passage. Les éléments empruntés à la crise elle-même, par opposition à son dénouement, jouent un rôle plus important et plus spectaculaire dans les rites de passage que dans bien d'autres rites. Ce sont ces éléments qui donnent aux rites leur aspect proprement

initiatique. C'est pourquoi il leur arrive de se perpétuer, dans les périodes de désagrégation rituelle, alors que le reste, c'est-à-dire le plus essentiel, tombe dans l'oubli et disparaît. C'est là un processus que nous avons déjà constaté à propos d'autres rites. C'est toujours la conclusion fondatrice qui tend à s'effacer la première et cet effacement coupe, pour ainsi dire, le cordon ombilical qui rattache tous les rites à la violence fondatrice, leur conférant ainsi une apparence trompeuse de spécificité absolue.

Tant que les rites demeurent vivants leur unité est plus forte que leurs différences. Dans le cas des rites de passage, par exemple, même si l'épreuve initiatique est réservée à certains individus, la communauté entière est impliquée; il n'y a pas de rite qui ne fasse jouer l'unanimité fondatrice.

L'efficacité des rites de passage rejoint, dans son principe, l'efficacité sacrificielle en général. Il y a certaines nuances, toutefois, auxquelles il n'est pas inutile de s'arrêter.

Plus le temps passe, plus l'épouvante causée par la crise originelle tend à se dissiper. Les générations nouvelles n'ont pas les mêmes raisons que leurs ancêtres de respecter les interdits, de veiller à l'intégrité de l'ordre religieux; elles n'ont aucune expérience de la violence maléfique. En imposant aux nouveaux venus des rites de passage, c'est-à-dire des épreuves aussi semblables que possible à celles de la crise originelle, la culture cherche à reproduire l'état d'esprit le plus favorable à la perpétuation de l'ordre différencié; il recrée l'atmosphère de terreur sacrée et de vénération qui régnait parmi les ancêtres à l'époque où les rites et les interdits étaient le plus scrupuleusement observés.

Le mécanisme de la diffusion et de la prévention de la violence dans les sociétés humaines, tel que le schéma de la crise sacrificielle et de la violence fondatrice nous l'ont révélé, permet de comprendre que les rites de passage ont une efficacité réelle, aussi longtemps au moins qu'ils ne perdent pas leur caractère d'*épreuve* pénible, impressionnante, parfois à peine supportable. Comme toujours, il s'agit de faire l' « économie » d'une crise sacrificielle, celle que l'ignorance des adolescents et

leur jeune impétuosité risquent fort de déchaîner.

Les rites de passage donnent aux néophytes un avant-goût de ce qui les attend s'ils transgressent les interdits, s'ils négligent les rites et se détournent du religieux. Grâce au rituel, les générations successives se pénètrent de respect pour les œuvres terribles du sacré, participent à la vie religieuse avec la ferveur requise, se consacrent de toutes leurs forces à la consolidation de l'ordre culturel. L'épreuve physique a une puissance contraignante, qu'aucune compréhension intellectuelle n'égale; c'est elle qui fait apparaître l'ordre socio-religieux comme un bienfait extraordinaire.

Les rites de passage constituent un prodigieux instrument de conservation religieuse et sociale. Ils assurent la domination des générations les plus anciennes sur les générations nouvelles. Cela ne veut pas dire qu'on puisse les ramener à un complot des « vieux » contre les « jeunes », ou des nantis, contre les dépossédés. Il en est, en effet, des rites de passage comme de tous les autres rites considérés précédemment; les mécanismes qu'ils font jouer ne sont jamais complètement pensés par personne. Ils demeurent efficaces, en vérité, tant qu'on ne cherche pas à les penser sur le plan d'une efficacité purement sociale, tant qu'ils constituent réellement une imitation de la crise primordiale. L'efficacité du rite est une conséquence de l'attitude religieuse en général; elle exclut toutes les formes de calcul, de préméditation et de « planning » que nous avons tendance à imaginer derrière des types d'organisation sociale dont le fonctionnement nous échappe.

***

Dans tous les types d'initiation, passage à l'âge adulte, sociétés secrètes, confréries religieuses, chamanisme, etc., on retrouve au moins l'ébauche du schéma que nous n'avons pas cessé de retracer d'un bout à l'autre du présent essai. L'initiation chamaniste, par exemple, ne se distingue des initiations plus banales que par le caractère intense et dramatique des épreuves qu'elle comporte, par une identification explicite à une divinité ou un esprit dont les aventures terribles et merveilleuses

évoquent le mécanisme de la victime émissaire.

Le chaman prétend manipuler certaines forces surnaturelles. Pour devenir capable, par exemple, de guérir les autres hommes, le futur chaman doit s'exposer aux maux de ses futurs malades, c'est-à-dire à la violence maléfique; il doit se laisser submerger plus longuement et plus complètement que les mortels ordinaires, afin d'émerger en triomphateur; il lui faut démontrer, en somme, qu'il n'est pas seulement le protégé de la Violence mais qu'il participe de sa puissance, qu'il peut maîtriser jusqu'à un certain point la métamorphose du maléfique en bénéfique.

Même les traits les plus fantastiques de l'initiation chamanistique ne sont pas réellement fantaisistes : ils se rattachent à quelque perspective rituelle sur la violence fondatrice. Dans des cultures parfois très éloignées les unes des autres, en Australie et en Asie notamment, l'initiation culmine dans un rêve de démembrement au terme duquel le candidat se réveille ou plutôt ressuscite sous la forme d'un chaman accompli. Cette épreuve suprême ressemble à la mise en pièces collective de la victime dans le *diasparagmos* dionysiaque et dans un grand nombre de rituels de provenances très diverses. Si le démembrement est un signe de résurrection et de conquête triomphale, c'est parce qu'il signifie le mécanisme même de la victime émissaire, la métamorphose du maléfique en bénéfique. Le chaman subit les mêmes métamorphoses que les créatures mythiques auxquelles il fera appel, plus tard, dans l'exercice de ses fonctions; s'il peut recevoir l'aide de celles-ci c'est parce qu'il traite avec elles sur un pied d'égalité.

La pratique chamanistique ressemble à une représentation théâtrale. Le chaman joue tous les rôles à la fois, mais surtout celui du rassembleur et de l'entraîneur des forces bénéfiques qui finissent par mettre en déroute les forces maléfiques. L'expulsion finale s'accompagne fréquemment d'un symbolisme matériel. Le guérisseur exhibe une brindille, un bout de coton, un quelconque débris qu'il prétend extrait du corps de son malade et qu'il déclare responsable de la maladie.

Les Grecs nommaient *katharma* l'objet maléfique rejeté au cours d'opérations rituelles sans doute très ana-

logues à celle du chamanisme, tel que les ethnologues ont pu l'observer dans diverses parties du monde. Or, le mot *katharma* désigne aussi et d'abord une victime sacrificielle humaine, une variante de *pharmakos.*

Si l'on rapproche l'extraction du *katharma* chamanistique de la mise en scène conflictuelle, l'opération s'éclaire. La maladie est assimilée à la crise; elle peut conduire soit à la mort, soit à une guérison toujours interprétée comme expulsion d' « impuretés », soit spirituelles — les mauvais esprits — soit matérielles — l'objet chamanistique. Ici encore, il s'agit de répéter ce qui s'est passé la première fois, d'aider le malade à accoucher de sa propre guérison de même que la collectivité tout entière, jadis, a accouché dans la violence collective de l'ordre qui la régit. Le *katharma* n'aurait pas dû s'introduire dans l'organisme humain; c'est lui qui apporte le désordre du dehors. Il constitue un véritable objet émissaire tandis que l'organisme humain tout entier mobilisé contre l'envahisseur supposé joue le rôle de la collectivité. Si la médecine primitive est rituelle comme on le dit toujours, elle doit consister et elle consiste en une répétition du processus fondateur.

Le mot *katharsis* signifie d'abord le bénéfice mystérieux que la cité retire de la mise à mort du *katharma* humain. On traduit généralement par purification religieuse. L'opération est conçue sur le mode d'un drainage, d'une évacuation. Avant d'être exécuté, le *katharma* est solennellement promené dans les rues de la ville, un peu à la façon dont une ménagère passe l'aspirateur dans tous les recoins de son appartement. La victime doit aimanter vers sa personne tous les mauvais germes et les évacuer en se faisant elle-même éliminer. Ce n'est pas la vérité de l'opération qu'on tient ici, bien qu'on en soit très proche, c'est déjà une interprétation mythique. La violence se rassemble assurément sur la victime émissaire mais aucune expulsion, aucune évacuation ne se produit. L'essentiel est escamoté : la violence réciproque, l'arbitraire de la résolution, l'élément d'*assouvissement* et non d'expulsion qui figure dans cette résolution. C'est *réifier* la violence, comme toujours, que d'en faire une « impureté », une espèce de « saleté » qui se rassemblerait de préférence sur un *katharma* humain ou matériel,

sur un être ou un objet qui éprouverait pour elle comme elle éprouverait pour lui une affinité particulière. Quand le chaman prétend extraire la maladie sous la forme d'un objet, il transporte et transpose cette interprétation déjà mythique sur le corps de son malade et le petit objet incriminé.

A côté de l'usage religieux, et de l'usage chamanistique, intermédiaire entre les deux, il y a un usage proprement médical du terme *katharsis.* Un remède cathartique est une drogue puissante qui provoque l'évacuation d'humeurs ou de matières dont la présence est jugée nocive. Le remède est fréquemment conçu comme participant de la même nature que le mal ou susceptible au moins d'en aggraver les symptômes et de provoquer, ce faisant, une crise salutaire d'où la guérison émergera. Il constitue, en somme, un supplément de mal qui pousse la crise au paroxysme et provoque l'expulsion des agents pathogènes avec la sienne propre. C'est donc là exactement la même opération que celle du *katharma* humain dans la lecture que nous venons de dire mythique, en termes d'expulsion. C'est aussi, nullement mythique, cette fois, le principe de la *purge.*

Le glissement qui conduit du *katharma* humain à la *katharsis* médicale est parallèle à celui qui conduit du *pharmakos* humain au terme *pharmakon* qui signifie à la fois poison et remède. Dans les deux cas, on passe de la victime émissaire ou plutôt de son représentant, à la drogue double, à la fois maléfique et bénéfique, c'est-à-dire à une transposition physique de la dualité sacrée. Plutarque emploie l'expression *kathartikon pharmakon* en une redondance significative.

La « traduction » du processus violent entre termes d'expulsion, d'évacuation, d'ablation chirurgicale, etc., apparaît avec une fréquence extraordinaire dans les cultures les plus diverses. C'est ainsi que les résultats de l'*Incwala* swazi s'expriment dans des actions rituelles dont la désignation qui signifie littéralement « mordre », « trancher » ou « entamer » la nouvelle année, s'inscrit dans un ensemble sémantique où figurent toutes sortes d'opérations hautement révélatrices puisqu'elles vont de la consommation du premier mariage royal à la victoire décisive dans un conflit armé : le dénominateur commun

paraît être la souffrance aiguë mais salutaire propre à assurer la guérison d'une maladie, la résolution naturelle ou artificielle d'une crise quelconque. Le même ensemble désigne l'action de substances qui passent pour excercer une action thérapeutique. Au cours des rites, le roi crache des substances magiques et médicales en direction de l'est et de l'ouest. Le terme même d'*Incwala* paraît se rapporter à l'idée de propreté, de nettoyage par évacuation. Tout se termine, rappelons-le, par un grand feu où se consument les restes impurs des opérations rituelles et de l'année entière qui vient de s'écouler. Pour décrire l'effet général des rites, Max Gluckman fait appel à la « catharsis aristotélicienne ».

Katharma, katharsis sont des dérivés de *katharos*. Si on rassemble un peu les thèmes qui gravitent autour de cette même racine, on se trouve devant un véritable catalogue des sujets traités dans le présent essai, au double titre de la violence et du sacré. *Katharma* ne se rapporte pas seulement à la victime ou à l'objet émissaire. Le terme désigne encore l'occupation par excellence du héros mythique ou tragique. Pour désigner les travaux d'Hercule, Plutarque parle de *pontia katharmata*, d'expulsions qui ont purifié les mers. *Kathairo* signifie, enntre autres choses, purger la terre de ses monstres. Le sens secondaire de « fouetter » paraît un peu surprenant dans ce contexte mais il s'explique si on se souvient de la pratique qui consistait à fouetter le *pharmakos* sur les organes génitaux.

Dans un tel contexte, il n'est pas indifférent de noter parmi les sens de *katharsis* certaines cérémonies de purification auxquelles étaient soumis, dans les *mystères*, les candidats à l'initiation. Il ne faut pas non plus oublier de mentionner un autre sens de *katharsis :* menstruation. Si le lecteur qui est arrivé jusqu'ici ne croit plus qu'il a affaire à un ensemble hétérogène, s'il croit avec nous que la victime émissaire fournit la clef de ces bizarreries apparentes et révèle une unité, notre tâche est terminée.

Chaque fois qu'on décrit le processus fondateur ou ses dérivés sacrificiels en termes d'expulsion, de purgation, de purification, etc., on interprète des phénomènes qui n'ont rien de *naturel*, puisqu'ils relèvent de la violence, à l'aide d'un modèle naturel. Dans la nature, il y a réellement des expulsions, des évacuations, des purgations, etc. Le modèle naturel est un modèle réel. Mais cette réalité ne doit pas nous empêcher de nous interroger sur le rôle extraordinaire qu'il joue dans la pensée humaine, de la pensée rituelle et de la médecine chamanistique jusqu'à nos jours. Et il faut sans doute concevoir les choses d'après le schéma ébauché dans le chapitre VIII. C'est le jeu de la violence qui fournit l'impulsion initiale pour la découverte du modèle et son application tantôt mythique, à ce jeu lui-même, tantôt non mythique, à des phénomènes naturels. L'élaboration première surgit de la violence fondatrice et c'est sur cette violence qu'elle porte. C'est parce qu'elle est sollicitée par le miracle de l'unanimité refaite que la pensée conçoit le modèle, dans une observation conjointe du naturel et du culturel, et elle recourt ensuite à ce même modèle un peu partout sans que nous soyons capables encore, même aujourd'hui, de départager l'arbitraire du non-arbitraire, ni surtout l'utile de l'inutile, le fécond de l'insignifiant, en particulier dans le domaine psycho-pathologique.

Dans les clystères et les saignées du XVII[e] siècle, dans le souci constant d'*évacuer* les humeurs peccantes, nous n'avons aucune peine à reconnaître la présence obsessive de l'expulsion et de la purification comme thème médical essentiel. Nous avons affaire à une variante un peu raffinée de la cure chamanistique, de l'extraction du *katharma* matérialisé.

Rire des clystères de M. Purgon est facile mais la purge a une efficacité réelle. Et que dire devant les procédés modernes d'*immunisation* et de *vaccination*? N'est-ce pas un seul et même modèle qui opère dans tous les cas et qui fournit son cadre intellectuel et son instrument tantôt à la pseudo-découverte tantôt à la découverte vraie? Il faut renforcer les défenses du malade, le rendre capable de repousser par ses propres moyens une agression microbienne. L'opération bénéfique est toujours conçue sur le mode de l'invasion repoussée, de l'intrus maléfique chassé hors de la place. Personne ici ne peut plus rire parce que l'opération est scientifiquement efficace. L'intervention médicale consiste à inoculer « un peu » de la maladie, exactement comme dans les rites qui injectent « un peu » de violence dans le corps social pour

le rendre capable de résister à la violence. Les analogies donnent le vertige par leur nombre et leur exactitude. Les « piqûres de rappel » correspondent à la répétition des sacrifices et on retrouve, bien entendu, comme dans tous les modes de protection « sacrificielle », les possibilités d'inversion catastrophique : une vaccine trop virulente, un *pharmakon* trop puissant, peut répandre la contagion qu'il s'agissait de juguler. Pour illustrer les aspects correspondants du sacrifice nous pouvions recourir plus haut, à la *métaphore* de la vaccination et nous constatons maintenant que le déplacement métaphorique ne se distingue pas d'une nouvelle substitution sacrificielle.

* * *

Nous découvrons à nouveau dans la pensée scientifique une fille de la pensée archaïque, celle qui élabore les mythes et les rituels; nous découvrons dans un outil technique d'efficacité incontestable le prolongement raffiné, certes, mais en ligne directe, des pratiques médico-rituelles les plus grossières. Il ne faut certainement pas rapporter ces dernières à des modes de pensée différents des nôtres. D'une forme à une autre, il y a, bien entendu, des substitutions qui s'opèrent, des déplacements toujours nouveaux mais il n'y a pas lieu de traiter séparément les divers résultats de ces opérations, d'y voir, chaque fois, une différence décisive puisque, dès le principe, le phénomène consiste en déplacements déjà analogues à ceux qui vont suivre ou ne pas suivre, en substitutions métaphoriques, d'autant plus multipliées qu'elles ne parviennent jamais à cerner un seul et même phénomène dont l'essence demeure hors de portée.

Dans le même ordre d'idées et en vue de compléter le tableau des significations diverses du terme *katharsis*, il convient de revenir à la tragédie grecque. Nous ne nous sommes pas encore référés explicitement à l'usage qu'Aristote fait de ce terme dans sa *Poétique*. C'est désormais à peine nécessaire car tout est en place pour une lecture qui prolonge les précédentes et vient s'inscrire d'elle-même dans l'ensemble en train de se former. Nous savons déjà que la tragédie est issue de formes

mythiques et rituelles. Nous n'avons pas à définir la *fonction* du genre tragique. C'est là ce qu'Aristote a déjà fait. En décrivant l'effet tragique en termes de *katharsis*, il affirme que la tragédie peut et doit remplir au moins certaines des fonctions dévolues au rituel dans un univers où celui-ci a disparu.

L'Œdipe tragique ne fait qu'un, on l'a vu, avec l'antique *katharma*. Au lieu de substituer à la violence collective originelle un temple et un autel sur lequel on immolera réellement une victime, on a maintenant un théâtre et une scène sur laquelle le destin de ce *katharma*, mimé par un acteur, *purgera* les spectateurs de leurs *passions*, provoquera une nouvelle *katharsis* individuelle et collective, salutaire, elle aussi, pour la communauté.

Si l'on est d'accord, et comment ne pas l'être, avec l'ethnologue qui décrit dans le rite sacrificiel un drame, ou une espèce d'œuvre d'art — Victor Turner, par exemple, dans *The Drums of Affliction* (p. 269) : « The unity of a given ritual is a dramatic unity. It is in this sense a kind of work of art » —, la réciproque doit être vraie : le drame représenté sur le théâtre doit constituer une espèce de rite, la répétition obscure du phénomène religieux.

L'emploi aristotélicien de *katharsis* a provoqué et provoque encore d'interminables discussions. On s'attache à retrouver le sens exact que ce mot pouvait avoir pour le philosophe. On écarte les significations religieuses — d'ailleurs non comprises, raison de plus de s'en méfier — sous prétexte qu'elles n'avaient déjà plus court à l'époque d'Aristote, qu'elles devaient être presque aussi obscures qu'à notre époque.

Pour que le mot *katharsis* ait une dimension sacrificielle dans la *Poétique*, il n'est pas du tout nécessaire qu'Aristote appréhende l'opération originelle, il est même nécessaire qu'il ne l'appréhende pas. Pour que la tragédie fonctionne comme une espèce de rituel il faut qu'une opération analogue à celle de l'immolation continue à se dissimuler dans l'usage dramatique et littéraire entériné par le philosophe comme elle se dissimulait déjà dans l'usage religieux et médical. C'est bien parce qu'Aristote ne pénètre pas le secret du sacrifice que sa

katharsis tragique ne constitue en dernière analyse qu'un autre déplacement sacrificiel, analogue à tous les autres, au moins sous un certain rapport, et qu'elle vient s'insérer de plein droit dans le panorama rassemblé plus haut; elle gravite elle aussi autour de la violence fondatrice qui ne cesse jamais de gouverner cette gravitation du fait même de son retrait.

Si on regarde d'un peu près le texte d'Aristote on constate aisément qu'il ressemble, sur certains points, à un véritable manuel des sacrifices. Les qualités qui font le « bon » héros de tragédie rappellent les qualités qu'on exige de la victime sacrificielle. Pour que celle-ci puisse polariser et *purger* les *passions,* il faut, on s'en souvient, qu'elle soit semblable à tous les membres de la communauté et dissemblable en même temps, à la fois proche et lointaine, la *même* et l'*autre,* le *double* et la *Différence sacrée.* De même, il faut que le héros ne soit ni exclusivement « bon » ni exclusivement « mauvais ». Il faut qu'une certaine bonté soit présente pour assurer une identification partielle du spectateur. Il faut également une faiblesse quelconque, une « faille tragique » qui finira par rendre la « bonté » inopérante et permettra au spectateur de livrer le héros à l'horreur et à la mort. C'est bien là ce qu'a vu Freud dans *Totem et tabou,* mais incomplètement. Après avoir accompagné le héros un bout de chemin, le spectateur découvre en lui un *autre* et il l'abandonne à l'ignominie et à la grandeur toutes deux surhumaines de son destin avec un frisson de « terreur et de pitié », mêlé sans doute de reconnaissance à l'idée de son propre équilibre, de la sécurité d'une existence bien ordonnée. Toute œuvre d'art vraiment puissante et dont la puissance émeut a un effet au moins faiblement *initiatique* en ceci qu'elle fait pressentir la violence et redouter ses œuvres; elle incite à la prudence et détourne de l'*hubris.*

Aristote est discrètement vague sur les passions que purge la tragédie mais s'il faut voir en celle-ci un nouvel exemple du feu combattant le feu, aucun doute n'est possible : il ne peut s'agir que de protéger contre leur propre violence ceux qui vivent ensemble. Le philosophe affirme explicitement que seule la violence entre proches est appropriée à l'action tragique.

Si la tragédie était une adaptation *directe* du rite, comme le veut certaine théorie érudite, elle serait elle-même une œuvre d'érudition; sa valeur esthétique et *kathartique* ne serait pas supérieure à celle des *Cambridge ritualists.* Si la tragédie possède en abondance la vertu *kathartique* ou l'a longtemps possédée, elle ne peut la devoir qu'à ce qu'il y a d'antirituel dans son inspiration première. La tragédie s'avance vers la vérité en s'exposant à la violence réciproque, en s'exposant comme violence réciproque, mais elle finit toujours, on l'a vu, par reculer. La différence mythique et rituelle un instant ébranlée est restaurée sous forme de différence « culturelle » et « esthétique ». La tragédie est donc bien l'équivalent des vrais rites en ceci qu'elle a frôlé le gouffre où s'abîment les différences et elle reste marquée par l'épreuve.

Si la tragédie a un caractère sacrificiel, elle a nécessairement une face maléfique, *dionysiaque* dira Nietzsche, liée à sa création, et une face ordonnatrice bénéfique, *apollinienne,* dès qu'on entre dans la mouvance culturelle. (Si supérieure qu'elle soit à la plupart des catégories critiques, la distinction nietzschéenne reste elle-même mythique, bien entendu, puisqu'elle ne voit pas ou elle voit mal que toutes les divinités correspondent aux deux faces à la fois.) C'est à cette dualité fondatrice qu'il faut rattacher les opinions opposées de Platon et d'Aristote au sujet de la tragédie. Aristote a *raison* en son lieu et à son heure de définir la tragédie par ses vertus *kathartiques.* Aristote a toujours *raison.* C'est bien pourquoi il est si grand et si limité, si univoque dans sa grandeur. Aristote est au-delà de la crise tragique. Il est donc le maître de toutes les raisons et de toutes les significations qui méconnaissent la crise tragique. En repérant en lui son vrai maître, la critique littéraire formaliste ne fait jamais erreur. Aristote envisage la tragédie dans la seule perspective de l'ordre auquel elle contribue. L'art tragique affermit, consolide, préserve tout ce qui mérite d'être affermi, consolidé, préservé.

Platon, par contre, est plus proche de la crise, dans le temps et par l'esprit. Ce n'est pas la noble et calme ordonnance des grands rites culturels qu'il déchiffre

dans *Œdipe roi*, c'est l'ébranlement des différences, la réciprocité tragique, tout ce qu'élimine une lecture formelle ou trop directement rituelle, tout ce qu'on peut nommer avec William Arrowsmith la « turbulence » tragique [1]. C'est ce contact plus immédiat avec l'inspiration tragique, c'est cette intelligence plus aiguë qui motive, paradoxalement, l'hostilité du philosophe. Platon reconnaît dans la tragédie une percée redoutable vers la source opaque et redoutable de toute valeur sociale, une obscure mise en cause du fondement même de la cité. Dans *Œdipe roi*, l'attention du public tend à se déplacer de la cité qui expulse son *katharma*, vers ce *katharma* lui-même avec qui le poète et la poésie font parfois cause commune. Comme tant d'intellectuels modernes, le poète tragique se consacre avec une piété ambiguë à tout ce que la cité mourante expulse de son sein dans un vain effort pour retrouver son unité. Même quand il n'épouse pas les causes suspectes, le poète donne un tour suspect aux vieilles légendes naguère respectables. Pour défendre la cité contre la subversion, il faut en purger les esprits subversifs, il faut envoyer Sophocle rejoindre Œdipe dans l'exil, il faut faire du poète un autre *katharma* ou un autre *pharmakos*.

La critique rationaliste et humaniste ne perçoit rien de tout cela. Elle se voue à un certain type d'aveuglement puisqu'elle œuvre dans le *sens* du *sens* si l'on peut dire, en sens inverse de l'inspiration tragique, de la violence indifférenciée. Elle renforce et consolide toutes les différences, elle bouche tous les interstices par où la violence et le sacré risquent de resurgir. Elle réussit si bien, à la longue, qu'elle fait place nette de toute vertu *kathartique*; elle finit donc par tomber dans la platitude des « valeurs culturelles », dans la lutte philistine contre les philistins, dans la pure érudition ou la classification. Elle ne voit pas qu'en rendant les œuvres tout à fait étrangères au drame essentiel de l'homme, à la tragédie de la violence et de la paix, à tout amour comme à toute haine, elle grossit, en fin de compte, le courant qu'elle déplore et qui ramène la violence au

1. William Arrowsmith, « The Criticism of Greek tragedy », *Tulane Drama Review*, III, 3 (March 1959).

cœur de la cité. C'est en vain que l'on cherche une lecture sensible à l'horreur effroyable des *Bacchantes* [1].

1. Il faudrait étudier de près les procédés qui ont permis au monde humaniste, antique et moderne de minimiser et même d'écarter complètement les aspects terribles de la culture archaïque et même classique chez les Grecs. Le *Dionysos* de Jeanmaire montre ici la voie :

« Ce n'est pas complètement hasard si cet aspect terrible ne se laisse deviner qu'à travers de trop rares témoignages. C'est l'honneur du génie grec d'avoir, dans la conception qu'il s'est faite de la religion et des dieux, réagi, grâce en particulier au concours de la littérature, de l'art et de la philosophie, contre le vieux fonds de cruauté inhérente à la plupart des religions dont l'origine plonge dans un passé barbare. Les mythes que force est d'interpréter bien souvent comme mythes de sacrifices humains (de jeunes filles ou d'enfants en particulier) suffiraient à témoigner de la réalité de ces antécédents barbares. Mais il n'y a pas à se dissimuler que bien des traces en subsistaient, dès qu'on s'éloignait des principaux foyers de culture, dans des pratiques locales et des rituels traditionnels sur lesquels l'accoutumance, un sentiment de pudeur, l'ignorance de ce qui se passait dans des cantons à l'écart, la répugnance à parler de ce qui contredisait l'idée qu'on se faisait de l'hellénisme, ont concouru à jeter un voile. La cruauté qui s'exerçait à l'occasion de l'expulsion des *pharmakoï*, pauvres diables traités comme boucs émissaires, s'était, peut-être, dans l'Athènes de Périclès et de Socrate, réduite aux proportions d'un usage populaire qui ne présentait plus qu'un caractère de férocité atténuée; mais il y a présomption qu'il n'en avait pas toujours été ainsi, et, aux confins de l'hellénisme, à Marseille ou à Abdère, nous entendons parler de *pharmokoï* jetés à la mer ou lapidés.

« Des témoignages dignes de foi obligent à admettre que, au IVe siècle encore, la célébration des cultes du mont Lycée au cœur de l'Arcadie, s'accompagnait de cannibalisme rituel et de la consommation de la chair d'un petit enfant.

« Ces considérations, qui ne prétendent pas trancher un difficile problème, autorisent cependant à ne pas traiter à la légère des renseignements, tardifs il est vrai, recueillis par les auteurs chrétiens qui puisaient, pour leur polémique contre le paganisme, dans les écrits de philosophes qui avaient compilé des ouvrages d'érudits locaux pour justifier leur aversion des sacrifices sanglants. Ces renseignements s'accordent à parler de sacrifices humains à Dionysos... Des sacrifices humains à Zeus se seraient maintenus à Lyctos. Il est remarquable qu'on ait rapporté à un Dionysos insulaire le sacrifice de deux jeunes Perses auquel Thémistocle aurait consenti, sur l'insistance d'un devin, avant la bataille de Salamine. L'historicité du fait même n'est pas certaine, car il n'a été consigné que par un historien tardif, mais bien placé pour s'informer des antiquités de cette région; le silence d'Hérodote à ce sujet inclinerait à croire qu'il s'agit d'une invention, s'il ne s'agit plutôt d'une réticence voulue de l'historien.

« Ce n'est pas un des moindres paradoxes du sujet que nous traitons que cet aperçu, si incomplet qu'il soit, sur ce qui a pu se conserver d'archaïsme dans quelques cultes de Dionysos, fournisse aussi une introduction utile à l'examen... des circons-

Dès qu'un grand écrivain apparaît, la platitude est ébranlée. Tous les arguments au sujet de la littérature, *pro et contra*, deviennent ambigus. Dans la préface de *Samson Agonistes*, par exemple, Milton reprend la théorie de la *katharsis* en faisant ressortir l'aspect le plus suspect, présent chez Aristote, certes, mais effacé. Milton souligne l'identité du mal et du remède, par l'intermédiaire, bien entendu, d'une nature rassurante, mais le modèle naturel révèle les *doubles* au regard attentif, autant qu'il les dissimule, il leur permet d'affleurer comme ils affleurent ailleurs dans l'œuvre de ce poète et un peu partout en vérité dans toute œuvre proprement dramatique :

« Tragedy, as it was antiently compos'd, hath been ever held the gravest, moralest and most profitable of all other Poems : therefore said by *Aristotle* to be of power by raising pity and fear, or terror, to purge the mind of those and such like passions, that is to temper and reduce them to just measure with a kind of delight, stirr'd up by reading or seeing those passions well imitated. Nor is Nature wanting in her own effects to make good his assertion; for so in Physic things of melancholic hue and quality are us'd against melancholy, sowr against sowr, salt to remove salt humours. »

Il faut se garder, assurément, d'enfermer toute opposition du type Platon/Aristote, dans un des moules univoques du modernisme moralisant, de céder à cette démangeaison extrême de différences et d'expulsion qui distribue les signes plus et les signes moins dans les catégories rigides de l'art, de la philosophie, de la politique, etc.

Il ne faut pas oublier, d'autre part, que toute attitude significative peut devenir rituelle. L'opposition entre Platon et Aristote ne constitue pas une exception; elle rappelle alors ces systèmes rituels voisins qui adoptent

tances qui ont valu à notre dieu, déjà si chargé d'attributions multiples et qui s'est déjà révélé sous tant d'aspects divers, encore que plus étroitement solidaires qu'on ne l'a quelquefois admis, l'éclatante fortune de devenir le patron du théâtre athénien, et par la suite, à l'époque hellénistique, le dieu du théâtre et des gens du théâtre. » (pp. 228-230.)

des solutions antithétiques à l'égard d'un seul et même aspect de l'ensemble à interpréter, l'inceste, par exemple, exigé par les uns, rejeté avec horreur par les autres. Platon ressemble à ces systèmes rituels pour qui les aspects maléfiques demeurent inexorablement maléfiques et qui cherchent à éliminer les moindres traces. Il ne conçoit pas que le désordre tragique, la violence tragique puissent devenir synonymes d'harmonie et de sérénité. C'est pourquoi il rejette avec horreur le remuement de parricide et d'inceste dont Aristote, au contraire, et à sa suite toute la culture occidentale, psychanalyse comprise, vont refaire une « valeur culturelle ». De nos jours, le déchaînement dionysiaque n'est qu'un académisme de plus; les provocations les plus audacieuses, les scandales les plus « effroyables » n'ont plus le moindre pouvoir, ni dans un sens ni dans l'autre. Cela ne veut pas dire que la violence ne nous menace pas, bien au contraire. Une fois de plus, le système sacrificiel est à bout d'usure; c'est pourquoi il devient possible de le révéler.

***

Dès qu'on croit tenir une opposition stable, une différence stable, on s'aperçoit qu'elle s'inverse. Le refus platonicien de la violence tragique est lui-même violent puisqu'il se traduit par une nouvelle expulsion, celle du poète. Sous le rapport des vrais reproches qu'il adresse au poète, implicites derrière les arguments littéraires et moraux, Platon ne peut manquer de se définir comme un *frère ennemi* de celui-là, un véritable *double* qui s'ignore, comme tous les *doubles* véritables. Vis-à-vis de Socrate à qui la cité demande de se faire violence à lui-même — porter la main sur l'impie constituerait une souillure — la sympathie de Platon est aussi suspecte que celle de Sophocle vis-à-vis de son *pharmakos*-héros. Déjà, comme aujourd'hui, comme dans tout univers qui glisse vers la tragédie, il n'y a plus que des *anti-héros* et la cité, à laquelle chacun s'identifie tour à tour contre l'antagoniste du moment, est en vérité trahie par tous, telle la Thèbes d'Œdipe et de Tirésias, car c'est de l'antagonisme qu'elle meurt, même et surtout quand sa

défense ou ses prétendus intérêts servent de masque et de prétexte à son déchaînement.

Dans tous ces dédoublements, dans tous ces miroirs qui reflètent d'autant mieux ce qui se passe devant eux qu'on s'efforce en vain de les briser, c'est la décomposition de la *polis* qui se laisse déchiffrer par nous, plus clairement, en vérité, de jour en jour; nous comprenons de mieux en mieux le contexte de la tragédie, car le même renforcement caricatural du même type de phénomènes se produit à nouveau parmi nous.

De même que la tragédie, le texte philosophique fonctionne, à un certain niveau, comme une tentative d'expulsion, perpétuellement reprise car elle ne réussit jamais à s'achever. C'est là, à mon avis, ce que démontre de façon éblouissante l'essai de Jacques Derrida intitulé *la Pharmacie de Platon* [1]. La démonstration est axée sur l'usage extrêmement révélateur du mot *pharmakon* lui-même.

Le *pharmakon* platonicien fonctionne exactement comme le *pharmakos* humain et avec des résultats analogues. Ce mot est le pivot de volte-face décisives pour le partage entre la mauvaise sophistique et la bonne philosophie, mais aussi peu justifiées et aussi peu justifiables que la violence dont était victime le bouc émissaire humain, promené rituellement dans les rues de la bonne ville d'Athènes avant d'être assassiné. Quand *pharmakon* s'applique aux sophistes, le terme est pris, le plus souvent, dans son acception maléfique de *poison*. Quand il s'applique à Socrate, par contre, et à toute activité socratique, il est pris dans son acception bénéfique de *remède*. Bien qu'il se refuse, semble-t-il, à effacer toute différence, à tenir toute différence pour nulle et non avenue, Derrida montre que, sous le rapport de leur opposition, entre Socrate et les sophistes, il y a non la différence qui sépare les deux sens opposés de *pharmakon* mais l'identité que suggère sourdement le recours à un seul et même terme. La différence des doctrines et des attitudes se dissout dans la réciprocité violente. La différence est secrètement minée et par la symétrie sous-jacente des données et par l'emploi si

1. *Tel Quel*, 1968.

curieusement révélateur, *naïf*, du mot *pharmakon*. Ce mot polarise la violence maléfique sur un *double* qui se voit arbitrairement expulsé de la cité philosophique. A la suite de Platon, toute la tradition philosophique réaffirmera pieusement l'absolu de la différence promulguée ici, jusqu'à Nietzsche exclusivement. A partir de Nietzsche, cette différence s'inverse puis elle se met à osciller, préparant l'effacement définitif auquel l'avenir, sans doute, la destine.

Il en est de *pharmakon* dans Platon comme de *katharsis* dans Aristote. Quelle que soit la pensée exacte des deux philosophes, leur intuition d'écrivains les dirige infailliblement vers des termes qui leur paraissent suggestifs mais simplement métaphoriques. Le recours à la métaphore, dans chaque cas, est *innocent*, de cette innocence qui caractérise toute méconnaissance sacrificielle. Si on découvre, comme nous croyons le faire ici, qu'un même objet se dissimule derrière les métaphores et leurs objets respectifs, on découvre que le processus métaphorique, en fin de compte, ne déplace rien du tout, que c'est toujours la même opération, le même jeu d'une même violence, physique ou spirituelle, qui se déroule derrière toutes les métaphores et derrière tous les objets interchangeables.

L'analyse de Derrida montre de façon saisissante qu'un certain arbitraire violent de l'opération philosophique s'accomplit, dans l'œuvre de Platon, à partir d'un mot qui en fournit les moyens parce qu'il désigne plus originairement une autre variante plus brutale mais en fin de compte analogue de la même opération. Derrière les formes sacrificielles toutes dérivées les unes des autres, il n'y a pas de « propre » au sens où le recherche la philosophie, puis les autres formes de la pensée occidentale, la sociologie ou la psychanalyse par exemple, mais il y a un événement réel et originel dont l'essence est toujours, et inégalement, trahie par toutes les traductions et dérivations métaphoriques constitutrices de la pensée occidentale, même quand celles-ci trouvent des champs d'application où elles mordent vraiment sur le réel, où leur efficacité se révèle indiscutable.

Derrida montre que les traductions modernes de Pla-

ton effacent toujours plus complètement les traces de l'opération fondatrice en détruisant l'unité dédoublée de *pharmakon*, en recourant, c'est-à-dire à des termes différents, étrangers l'un à l'autre, pour traduire le *pharmakon*-remède et le *pharmakon*-poison. Ce travail d'effacement est analogue à celui que nous avons signalé nous-même à propos du *Dictionnaire des institutions indo-européennes*. Il faut aussi noter, à notre époque, le mouvement en sens contraire qui s'amorce, un mouvement d'exhumation, une révélation de la violence et de son jeu dont l'œuvre de Derrida constitue un moment essentiel.

*
* *

Au cours du présent essai, nous avons vu l'hypothèse de la violence fondatrice s'étendre peu à peu à toutes les formes mythologiques et rituelles. Depuis notre chapitre VIII, nous savons que cette extension n'est pas encore suffisante. Si le mécanisme de la victime émissaire ne fait qu'un avec le mécanisme originel de toute symbolisation, il est évident qu'il n'y a rien, dans les cultures humaines, à quelque type qu'on veuille les rattacher, qui ne s'enracine dans l'unanimité violente, qui ne soit tributaire, en dernière analyse, de la victime émissaire. C'est bien ce que nous venons de vérifier sur diverses formes d'activités culturelles, dérivées du rite. Nous nous voyons donc obligés d'élargir à nouveau notre hypothèse et de façon vertigineuse cette fois.

Ce qui est en jeu, en fin de compte, c'est l'inclusion de toutes les formes culturelles dans un sacrificiel élargi, dont le sacrifice au sens propre ne constitue plus qu'une faible partie. Pour que cet élargissement ne soit pas arbitraire, il faut montrer que là où l'immolation rituelle n'existe plus ou n'a jamais existé, il y a d'autres institutions qui en tiennent lieu et qui restent liées à la violence fondatrice. Nous songeons par exemple, à des sociétés comme la nôtre, ou à l'Antiquité tardive qui avait déjà éliminé dans la pratique les immolations rituelles. Notre premier chapitre nous a suggéré qu'il y a plus qu'une corrélation étroite entre cette élimination d'une part et de l'autre l'établissement d'un système judiciaire; le second phénomène semble découler du

premier. Notre démonstration d'alors ne s'enracinait pas dans l'unanimité fondatrice puisqu'elle précédait notre découverte de la victime émissaire; elle doit nous apparaître comme insuffisante.

Il faut combler cette lacune. Si on ne pouvait pas montrer que le système pénal tire, lui aussi, son origine de la violence fondatrice, on pourrait soutenir que le judiciaire se rattache à un commun accord de type rationnel, à une espèce de contrat social; les hommes redeviendraient ou pourraient redevenir les maîtres du social au sens naïf où ils le sont dans le rationalisme; la thèse soutenue ici serait compromise.

Dans son *Anthropologie de la Grèce antique*, Louis Gernet a posé le problème des origines de la peine capitale chez les Grecs et il y a répondu d'une façon qui rend le lien avec la victime émissaire manifeste. Nous nous contenterons de cette démonstration unique. La peine capitale se présente sous deux formes qui paraissent n'avoir aucun rapport l'une avec l'autre, la première purement religieuse, la seconde étrangère à toute forme religieuse. Dans le premier cas :

« ... la peine de mort fonctionne comme moyen d'élimination d'une souillure... elle se manifeste... comme libération purificatoire du groupe parmi lequel la responsabilité d'un nouveau sang versé se dilue parfois et s'évanouit (ce peut être du moins le cas dans la lapidation). Ensuite, l'expulsion violente, l'expulsion dans la mort du membre indigne et maudit s'accompagne d'une idée de *devotio*. D'une part en effet, la mise à mort apparaît comme un acte pie : qu'on rappelle ces dispositions du droit antique où il est spécifié que le meurtre du hors-la-loi ne fait pas tort à la pureté, ou cette prescription du droit germanique qui fait d'un pareil meurtre un devoir... D'autre part, c'est une véritable fonction religieuse que l'exécuté lui-même remplit en pareil cas; une fonction qui n'est pas sans analogie avec celle des rois-prêtres qu'on exécute également, et qui se témoigne assez dans la désignation du criminel comme *homo sacer* à Rome, comme *pharmakos* en Grèce [1]. »

1. « Sur l'exécution capitale », in *Anthropologie de la Grèce antique* (Maspéro, 1968), pp. 326-327.

La peine de mort se situe ici dans le prolongement direct de la violence fondatrice, le texte est si clair qu'il n'appelle aucun commentaire. On ajoutera seulement que, toujours selon Gernet, une autre peine, fréquemment mentionnée dans les textes, est l'*exposition* des délinquants, précédée parfois par une procession ignominieuse dans les rues de la ville. Glotz, cité par Gernet, comparait déjà cette procession au rite du *katharma* : Platon, au neuvième livre des Lois (855 c), recommande, pour la cité modèle, « l'exposition infamante des délinquants... à la frontière du pays ». Louis Gernet estime ce refoulement aux frontières très significatif, et ceci pour des raisons qui nous ramènent à la victime émissaire et à ses dérivés :

« Une des tendances qui se manifestent dans la pénalité à sens religieux, c'est la tendance à l'élimination, et plus particulièrement — car le mot doit être pris avec sa valeur étymologique — à l'expulsion hors des frontières; on expulse ainsi les ossements de sacrilèges, et, dans une procédure religieuse bien connue que Platon n'a eu garde d'omettre, l'objet inanimé ayant causé mort d'homme, ou le cadavre de l'animal homicide [1]. »

Le second mode d'exécution capitale ne s'entoure que d'un minimum de formes et qui n'ont rien de religieux. C'est l'*apagoge* dont le caractère expéditif et populaire fait songer à la « justice » du western américain. Il joue surtout en cas de flagrant délit, affirme Gernet, et il est toujours *homologué par la collectivité*. Le caractère public du crime ne suffirait pourtant pas à rendre ces exécutions possibles, c'est-à-dire à leur assurer la sanction collective si les délinquants, toujours d'après Gernet, n'étaient pas dans la majorité des cas des *étrangers*, c'est-à-dire des êtres dont la mort ne risque pas de déclencher la vengeance interminable à l'intérieur de la communauté.

Bien que très éloigné par sa forme, ou plutôt par son absence de forme, ce second mode d'exécution ne

1. Glotz, G. Solidarité de la famille dans le droit criminel, p. 25. Cité dans « Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne », *op. cit.*, 288-290.

peut pas passer, bien entendu, pour privé de rapport avec le premier. Une fois qu'on a repéré le rôle joué par la victime émissaire dans la genèse des formes religieuses, on ne peut pas voir ici une « institution » indépendante. C'est l'unanimité fondatrice qui est à l'œuvre dans les deux cas; dans le premier, elle engendre la peine capitale par l'intermédiaire des formes rituelles; dans le second, elle *apparaît* elle-même, sur un mode nécessairement affaibli et dégradé, sans quoi elle n'apparaîtrait pas du tout, mais néanmoins sauvage et spontané; on peut définir ce mode comme une espèce de lynchage peu à peu systématisé et légalisé.

Ni dans un cas ni dans l'autre, la notion de peine légale ne peut être détachée du mécanisme fondateur. Elle remonte à l'unanimité spontanée, à la conviction irrésistible qui dresse la communauté entière contre un responsable unique. Elle a donc un caractère *aléatoire* qui n'est pas toujours méconnu puisqu'il apparaît ouvertement dans bien des formes intermédiaires entre le religieux et le judiciaire proprement dit, dans l'*ordalie*, notamment.

***

Il faut répondre, maintenant à l'appel qui vient de toutes parts, à la convergence de tous les signes et affirmer explicitement qu'au-delà de la diversité en apparence extrême, il y a une unité non seulement de toutes les mythologies et de tous les rituels, mais de la culture humaine dans sa totalité, religieuse et antireligieuse, et cette unité des unités est tout entière suspendue à un unique mécanisme toujours opératoire parce que toujours méconnu, celui qui assure spontanément l'unanimité de la communauté contre la victime émissaire et autour d'elle.

Cette conclusion générale peut et doit paraître si excessive, si extravagante même, qu'il n'est peut-être pas inutile de revenir au type d'analyse qui la fonde et d'en donner, dans le prolongement des lectures précédentes, un dernier exemple susceptible de démontrer à nouveau l'unité de tous les rites sacrificiels, de même que la continuité parfaite entre ces rites et les intuitions en

apparence étrangères au rite. Il nous faut choisir, bien entendu, une institution particulière et nous la choisirons aussi fondamentale que possible, à première vue, dans l'organisation des sociétés humaines. Il s'agit de la *monarchie* en tant que telle et plus généralement de toute souveraineté, de la puissance proprement politique, du fait qu'il peut exister une chose telle que l'autorité centrale, dans de nombreuses sociétés.

Dans notre explication des monarchies africaines nous avons montré qu'en isolant à l'excès l'inceste rituel, c'est-à-dire le trait le plus frappant, le plus spectaculaire de l'institution, on ne peut pas manquer de s'égarer. On cherche à interpréter l'inceste rituel comme s'il s'agissait d'un phénomène indépendant et on tombe forcément dans une forme ou une autre de psychologisme. C'est le sacrifice qu'il faut mettre au premier plan, c'est autour du sacrifice qu'il faut tout interpréter, même si le sacrifice est trop courant, trop fréquent, pour nous inspirer la même curiosité que l'inceste rituel.

Le sacrifice ici est central et fondamental; il est le rite le plus ordinaire; c'est bien pourquoi il lui arrive de disparaître et aussi de se métamorphoser au cours de l'évolution du rite, avant même qu'il y ait des interprétations modernes pour parachever l'effacement de l'origine.

Plus un trait paraît singulier, plus son caractère distinctif nous frappe, plus il risque de nous détourner de l'essentiel, si nous ne parvenons pas à l'insérer dans son contexte véritable. Plus un trait est fréquent, au contraire, plus il mérite qu'on s'attache à lui, plus il y a de chances qu'il conduise à l'essentiel, même si le découpage est d'abord imparfait.

Nous avons déjà examiné les oppositions spectaculaires entre deux variantes dans une même catégorie rituelle : par exemple, la *fête* et ce que nous avons nommé l'*anti-fête* ou encore l'obligation et l'interdiction, toutes deux fort strictes, d'un même inceste royal. Nous avons constaté que ces oppositions se ramènent à des différences dans l'interprétation de la crise. Même si le rite reconnaît l'unité foncière de la violence maléfique et de la violence bénéfique, il cherche à repérer des différences entre les deux, pour des raisons pratiques

évidentes, et le partage sera forcément arbitraire puisque le renversement bénéfique intervient au paroxysme du maléfique, produit en quelque sorte par lui.

Nous avons déjà constaté que les oppositions radicales entre rites voisins sont aussi inessentielles, en fin de compte, que spectaculaires. L'observateur qui attacherait une grande importance au fait que tel peuple exige l'inceste royal alors que son voisin le prohibe, qui en conclurait, par exemple, que celui-ci ou au contraire celui-là est le plus perclus de phantasmes, ou au contraire le plus joyeusement « défoulé », se tromperait du tout au tout.

Il en va de même, nous l'avons déjà constaté, pour les grandes catégories rituelles; leur autonomie n'est qu'une apparence; elle se ramène elle aussi à des différences dans l'interprétation du mécanisme fondateur, différences inévitables et littéralement infinies du fait que le rite ne « tape jamais dans le mille ». C'est l'échec, ici, qui fait la multiplicité. Il est impossible de réduire la multiplicité à l'unité tant qu'on ne voit pas soi-même cela que les mythes visent toujours sans jamais l'atteindre.

Il ne viendrait pas à l'idée d'un chercheur opérant selon les méthodes en usage de rapprocher des faits aussi différents que les monarchies africaines, le cannibalisme tupinamba et certains sacrifices des Aztèques.

Dans ces derniers sacrifices, entre l'élection de la victime et son immolation, un certain temps s'écoule pendant lequel on fait tout pour satisfaire les désirs du futur sacrifié; on se jette à ses pieds pour l'adorer, on se presse pour toucher ses vêtements. Il n'est pas exagéré d'affirmer que cette future victime est traitée comme « une véritable divinité », ou encore qu'elle exerce « une espèce de royauté honorifique ». Tout se termine un peu plus tard par une brutale mise à mort...

Dans le cas du prisonnier tupinamba, on peut noter certaines analogies avec la victime aztèque et avec le roi africain; dans les trois cas, la situation de la future victime combine la grandeur et la bassesse, le prestige et l'ignominie. Ce sont les mêmes éléments, en somme, positifs et négatifs, qui reparaissent mais combinés dans des proportions différentes.

Toutes ces analogies restent pourtant trop vagues et

trop limitées pour fournir une base acceptable à un rapprochement. Dans le cas de la victime aztèque, par exemple, les privilèges dont elle jouit sont trop temporaires, ils ont un caractère trop passif et cérémoniel pour qu'on puisse vraiment les rapprocher du pouvoir politique réel et durable exercé par le monarque africain. Il en va de même du prisonnier tupinamba : il faudrait assurément une grande imagination et une indifférence totale aux réalités pour qualifier sa situation de « royale ». Notre rapprochement entre les trois phénomènes peut paraître d'autant plus téméraire que les analogies, là même où elles sont les plus visibles, ne portent pas sur les traits les plus saillants des trois institutions, ceux qui leur confèrent leur physionomie particulière, l'inceste rituel dans le cas du roi africain, l'anthropophagie dans le cas des Tupinamba, le sacrifice humain dans le cas des Aztèques. En associant avec une certaine nonchalance des monuments ethnologiques aussi impressionnants, des pics abrupts que les spécialistes ne songent pas plus à gravir *ensemble*, désormais, que les alpinistes le mont Blanc et l'Himalaya, nous risquons fort de nous faire accuser d'impressionnisme et d'arbitraire. On nous reprochera de rétrograder vers Frazer et vers Robertson Smith, sans voir que nous tenons compte, cette fois, des ensembles synchroniques, tels que la recherche récente les a constitués.

Le penseur prudent s'en tiendra ici à la doctrine mille fois vérifiée qu'une victime est une victime et qu'un roi est un roi, de même qu'un chat est un chat. Le fait que certains rois sont sacrifiés et que certaines victimes se voient traitées de façon « royale » ne constitue qu'une aimable curiosité, un paradoxe amusant, mais dont il faut laisser la méditation aux esprits brillants et légers, tel William Shakespeare sagement enfermé dans quelque ghetto littéraire, sous la garde des dociles oncles Tom de la critique qui répètent tous en chœur, chaque matin, que la science c'est bien beau mais que la littérature c'est mieux encore parce que ça n'a absolument rien à voir avec la réalité.

Cette prudence n'est pas très excitante, on l'avouera, pour les esprits avides de compréhension, mais elle reste défendable tant qu'on ne dispose d'aucune hypothèse unificatrice. A partir du moment où l'on soupçonne que derrière les phénomènes du type « bouc émissaire » pourrait se dissimuler, non quelque vague *placebo* psychologique, non quelque chlorotique « complexe de culpabilité » ni aucune de ces situations « que la psychanalyse nous a rendues familières » mais bien le ressort formidable de toute unification culturelle, le fondement de tous les rituels et de tout le religieux, la situation change du tout au tout. Les différences entre nos trois institutions rituelles cessent d'être intouchables; elles n'ont plus rien à voir avec le type de différence qui sépare l'oxyde de carbone du sulfate de soude; elles relèvent de trois façons différentes d'interpréter et de rejouer dans trois sociétés différentes le même drame de l'unité d'abord perdue puis retrouvée grâce à un seul et même mécanisme diversement interprété. Et ce ne sont pas seulement les privilèges étranges du prisonnier tupinamba, la véritable adoration temporaire dont la victime aztèque fait l'objet qui reçoivent ici une explication satisfaisante, une explication au sein de laquelle les analogies aussi bien que les différences entre les trois rites deviennent déchiffrables, ce sont les traits dominants eux-mêmes qui se laissent enfin déchiffrer et ramener à l'unité.

Au cas où notre analyse laisserait le lecteur sceptique, au cas où la différence entre les trois textes rituels lui paraîtrait encore insurmontable, on peut montrer qu'il est toujours possible, ici et ailleurs, de remplir cette différence par un nombre considérable de formes intermédiaires; celles-ci finissent par supprimer toute solution de continuité entre les rites en apparence les plus éloignés les uns des autres, à condition, bien entendu, qu'on lise le « groupe de transformation » dans la clef de la victime émissaire, et de son efficacité jamais réellement comprise donc sujette aux interprétations les plus variées, à toutes les interprétations concevables, en vérité, à l'exception de la vraie!

Dans de nombreuses sociétés, il y a un roi mais ce n'est pas lui, ou ce n'est plus lui qui est sacrifié. Ce n'est pas non plus un animal ou ce n'est pas encore un animal. On sacrifie une victime humaine qui représente le roi et qui est souvent choisie parmi les délinquants,

les inadaptés, les hors-caste comme le *pharmakos* grec. Avant de remplacer le vrai roi sous le couteau du sacrificateur, le *mock king* le remplace brièvement sur le trône. La brièveté de ce règne et l'absence de tout pouvoir réel rapprochent ce type de rite du sacrifice aztèque, mais le contexte général reste celui, indubitablement, d'une véritable royauté. Et voilà la différence entre le roi africain et la victime aztèque qui s'estompe : nous tenons ici une victime qui tient tout autant de l'une que de l'autre, qui se situe exactement entre les deux.

Il convient de remarquer, d'autre part, que le *mock king* règne sur une *fête* à laquelle sa mort fournira une conclusion sacrificielle adéquate. Le thème de la *fête* et celui du sacrifice d'un roi réel ou parodique sont perpétuellement associés — dans l'*Incwala* swazi, par exemple — et cela n'a rien de surprenant puisque la *fête* ne fait jamais que reproduire la crise sacrificielle en tant que celle-ci trouve sa résolution dans le mécanisme de la victime émissaire; c'est cette même victime émissaire qui est perçue comme « divine », « royale », « souveraine », chaque fois que le rétablissement de l'unité lui est personnellement attribué. Tous les termes qu'on a toujours employés pour la désigner, roi, souverain, divinité, bouc émissaire, etc., ne sont jamais que des métaphores toutes plus ou moins décalées les unes par rapport aux autres et surtout par rapport au mécanisme unique qu'elles s'efforcent toutes d'appréhender, le mécanisme de l'unanimité fondatrice.

Les rites forment un continuum interprétatif autour de la victime émissaire qu'ils n'atteignent jamais et dont leur constellation dessine l'image en creux. Tout effort pour classer les rites selon leurs différences est donc voué à l'échec. On trouvera toujours des rites pour se situer entre deux ou plusieurs catégories, quelle que soit la définition que l'on donne de celles-ci.

Dans toute interprétation rituelle de l'événement primordial, il y a un élément dominant qui tend à l'emporter sur les autres puis à les effacer complètement à mesure que s'éloigne le souvenir de la violence fondatrice. Dans la fête, c'est la commémoration joyeuse d'une crise sacrificielle partiellement transfigurée. Avec le temps, le sacrifice terminal, on l'a vu, est éliminé, puis

ce sont les rites d'exorcisme qui accompagnaient le sacrifice ou qui l'ont remplacé, et, avec eux, c'est la dernière trace de la violence fondatrice qui s'en va. Alors seulement, on se trouve en présence de la *fête* au sens moderne. L'institution n'acquiert la spécificité qu'exige d'elle le spécialiste de la culture, pour y reconnaître son objet, qu'en s'éloignant et en se coupant de ses origines rituelles qui permettent seules de la déchiffrer tout entière, même sous sa forme la plus évoluée.

Plus les rites sont vivants, plus ils se rapprochent de l'origine commune, plus leurs différences sont minimes, plus les distinctions tendent à se brouiller, plus les classements deviennent inadéquats. Au sein des rites, bien entendu, la différence est présente dès l'origine puisque c'est la fonction principale de la victime émissaire que de la restaurer et de la fixer, mais cette différence initiale est encore peu développée, elle n'a pas encore multiplié les différences autour d'elle.

Interprétation originaire de la violence fondatrice, le rite instaure, entre les éléments réciproques, entre les deux faces, maléfique et bénéfique, du sacré, un premier déséquilibre qui va s'accentuer peu à peu, se réfléchir et se multiplier à mesure qu'on s'éloigne du mystère fondateur. Dans chaque rite, donc, les traits saillants engendrés par le premier déséquilibre dominent de plus en plus, rejettent les autres à l'arrière-plan, et finalement les éliminent. La raison raisonnante, quand elle apparaît, perçoit la conjonction du bénéfique et du maléfique comme une simple « contradiction » logique. On se croit alors appelé à choisir entre les traits accentués et les traits non accentués; l'affaiblissement de ces derniers oblige cette même raison à les considérer comme surajoutés, superflus, introduits par erreur. Partout où on ne les a pas encore oubliés, on se fait un devoir de les supprimer. Le moment vient où on a affaire à deux institutions en apparence étrangères l'une à l'autre; le principe même du savoir occidental, le statut imprescriptible des différences, fruit d'une imitation maladroite et crispée des sciences de la nature, nous interdit de reconnaître l'identité. Cet interdit est si formel qu'il

fera certainement juger fantaisiste et « subjectif » le présent effort pour révéler l'origine commune de tous les rites.

L'inceste royal, dans la monarchie africaine, n'est vraiment essentiel ni du point de vue de l'origine, puisqu'il est subordonné au sacrifice, ni du point de vue de l'évolution ultérieure, du passage à l' « institution monarchique ». De ce point de vue-là, le trait essentiel de la monarchie, celui qui fait d'elle ce qu'elle est et non autre chose c'est, de toute évidence, l'autorité accordée, de son vivant, à celui qui n'est d'abord qu'une future victime, en vertu d'une mort encore à venir mais dont l'effet est chaque fois rétroactif. A mesure que le temps passe, cette autorité devient plus stable et plus durable; les traits qui s'opposent à elle perdent leur importance : une autre victime, humaine et animale, est substituée au vrai roi. Tout ce qui constitue l'*envers* de l'autorité suprême, la transgression, l'abjection qui en résulte, le rassemblement de la violence maléfique sur la personne royale, le châtiment sacrificiel, tout cela devient « symbole » privé de contenu, comédie irréelle qui ne peut manquer de disparaître au bout d'un temps plus ou moins long. Les survivances rituelles sont comme les débris de chrysalide qui s'attachent encore à lui mais dont l'insecte parfait se débarrasse peu à peu. La royauté sacrée s'est métamorphosée en royauté pure et simple, en un pouvoir exclusivement politique.

Quand nous regardons la monarchie d'Ancien Régime en France, ou toute royauté vraiment traditionnelle, nous sommes obligés de nous demander s'il ne serait pas plus fécond de tout penser à la lumière des royautés sacrées du monde primitif plutôt que de projeter notre image moderne de la royauté sur le monde primitif. Le droit divin n'est pas un conte inventé de toutes pièces pour rendre les sujets dociles. En France, en particulier, la vie et la mort de l'idée monarchique, avec son sacré, ses fous, ses guérisons d'écrouelles par simple attouchement royal, et, bien entendu, la guillotine terminale constituent un ensemble qui reste structuré par le jeu de la violence sacrée. Le caractère sacré du roi, l'identité du souverain et de la victime est d'autant plus près de se réactiver qu'on l'a plus complètement perdu de vue,

qu'il passe même pour plus bouffon. C'est alors, en effet, que le roi est le plus menacé.

Le maître de tous ces paradoxes, l'interprète le plus radical du principe monarchique dans un monde déjà proche du nôtre, c'est Shakespeare qui remplit tout l'espace, semble-t-il, entre le plus primitif et le plus moderne comme s'il les connaissait l'un et l'autre mieux que nous ne connaissons nous-même l'un *ou* l'autre.

La grande scène de la déposition, dans *Richard II* se déroule comme un couronnement à l'envers. Walter Pater a justement vu en elle un rite inverti [1]; le roi se transforme quasi religieusement en une victime émissaire. Il compare ses ennemis à des Judas et à des Pilate, mais il reconnaît bientôt qu'il ne peut pas s'identifier au Christ, car il n'est pas victime innocente : il est lui-même un *traître, il ne diffère en rien de ceux qui lui font violence :*

> Mine eyes are full of tears, I cannot see...
> But they can see a sort of traitors here.
> Nay, if I turn mine eyes upon myself,
> I find myself a traitor with the rest :
> For I have given here my soul's consent
> T'undeck the pompous body of a king... (IV.i.244)

Dans l'étude qu'il a consacrée à la dualité de la personne royale dans la doctrine légale médiévale, *The King's Two Bodies,* Ernst S. Kantorowicz a jugé pertinent d'inclure une analyse de *Richard II.* Bien qu'il ne parvienne pas jusqu'au mécanisme de la victime émissaire dont l'affleurement, ici, est plus remarquable peut-être que partout, il décrit de façon admirable les dédoublements du monarque shakespearien.

« The duplications, all one, and all simultaneously active, in Richard — " Thus play I in one person many people " (V.v.31) — are those potentially present in the King, the Fool, and the God. They dissolve, perforce, in the Mirror. Those three prototypes of " twin-birth " intersect and overlap and interfere with each other

1. *Appreciations* (London, 1957), p. 205.

continuously. Yet, it may be felt that the " King " dominates in the scene on the Coast of Wales (III.ii), the " Fool " at Flint Castle (III.iii), and the God in the Westminster scene (IV.i), with Man's wretchedness as a perpetual companion and antithesis at every stage. Moreover, in each one of those three scenes we encounter the same cascading : from divine kingship to kingship's " Name " and from the name to the naked misery of man [1]. »

Peut-être convient-il d'aller plus loin encore et de se demander si, au-delà de la monarchie proprement dite, ce n'est pas l'idée même de *souveraineté* et toute forme de pouvoir central qui est en jeu ici et qui ne peut émerger que de la victime émissaire. Peut-être existe-t-il deux types fondamentaux de sociétés, qui peuvent d'ailleurs s'interpénétrer, au moins jusqu'à un certain point, celles qui ont un pouvoir central d'origine forcément rituelle, essentiellement monarchiques, et celles qui n'ont rien de tel, celles qui ne déposent aucune trace proprement politique de la violence fondatrice au cœur même de la société, les organisations dites duelles. Dans les premières, pour des raisons qui nous échappent, la société tout entière tend toujours à converger vers un représentant plus ou moins permanent de la victime originelle, lequel concentre entre ses mains un pouvoir politique autant que religieux. Même si ce pouvoir ensuite se dédouble et se divise de bien des façons, la tendance à la centralisation subsiste.

Il est intéressant de noter que l'ethnologie structurale ne s'attache guère à ce type de sociétés où elle ne retrouve plus, au moins en certains lieux cruciaux, les oppositions duelles dont elle déchiffre l'écart significatif. Ici l'opposition entre les « extrêmes » est intériorisée. Elle peut s'extérioriser, sous la forme de l'opposition entre le roi et le fou, par exemple, mais toujours de façon seconde et secondaire.

Le caractère éminemment instable des sociétés « historiques » pourrait bien se refléter dans cette intériorisation royale de la différence, qui permet à la tragédie, peu à peu, de faire du roi émissaire le prototype d'une

1. *The King's Two Bodies* (New York, 1957), ch. ii.

humanité vouée à la vacillation des différences dans une crise devenue permanente.

***

Tout rituel religieux sort de la victime émissaire et les grandes institutions humaines, religieuses et profanes, sortent du rite. Nous l'avons constaté à propos du pouvoir politique, du pouvoir judiciaire, de l'art de guérir, du théâtre, de la philosophie, de l'anthropologie elle-même. Et il faut bien qu'il en soit ainsi puisque le mécanisme même de la pensée humaine, le processus de « symbolisation » s'enracine lui-même dans la victime émissaire. Si aucune de ces démonstrations, à elle seule, n'est probante, leur convergence est impressionnante. D'autant plus impressionnante, en vérité, qu'elle coïncide presque exactement avec le dire des mythes d'origine les plus naïfs en apparence, ceux qui font sortir du corps même de la victime originelle toutes les plantes utiles à l'homme, toutes les nourritures, aussi bien que les institutions religieuses, familiales et sociales. La victime émissaire, mère du rite, apparaît comme l'*éducatrice* par excellence de l'humanité, au sens étymologique d'é-ducation. Le rite fait sortir peu à peu les hommes du sacré; il leur permet d'échapper à leur violence, il les éloigne de celle-ci, leur conférant toutes les institutions et toutes les pensées qui définissent leur humanité.

Ce que nous trouvons dans les mythes d'origine, nous le retrouvons, sous une forme un peu différente, dans les grands textes de l'Inde sur le sacrifice :

« Les dieux, à l'origine, immolèrent un homme comme victime; quand il fut immolé, la vertu rituelle qu'il avait le déserta; elle entra dans le cheval; ils immolèrent un cheval; quand il fut immolé, la vertu rituelle qu'il avait le déserta; elle entra dans la vache; ils immolèrent une vache; quand elle fut immolée, la vertu rituelle qu'elle avait la déserta et entra dans la brebis; ils immolèrent une brebis; quand elle fut immolée, la vertu rituelle qu'elle avait la déserta et passa dans le bouc. Ils immolèrent le bouc. Quand il fut immolé, la vertu rituelle

qu'il avait entra dans la terre; ils creusèrent pour la chercher, et ils la trouvèrent : c'était le riz et l'orge. Et c'est pourquoi aujourd'hui encore, on se les procure en creusant la terre [1]. »

Durkheim affirme que la société est une et que son unité est d'abord religieuse. Il ne faut voir là ni un truisme ni une pétition de principe. Il ne s'agit ni de dissoudre le religieux dans le social ni de diluer le social dans le religieux. Durkheim a pressenti que les hommes sont redevables de ce qu'ils sont, sur le plan de la culture, à un principe éducateur situé dans le religieux. Même les catégories de l'espace et du temps, affirme-t-il, proviennent du religieux. Durkheim ne sait pas à quel point il a raison car il ne voit pas quel obstacle formidable la violence oppose à la formation des sociétés humaines. Et pourtant il tient de cet obstacle invisible un compte plus exact sur certains points que ne le fait un Hegel dont on pourrait croire, mais à tort, que c'est à lui que cet obstacle n'a pas échappé.

Le religieux est d'abord la levée de l'obstacle formidable qu'oppose la violence à la création de toute société humaine. La société humaine ne commence pas avec la peur de l'« esclave » devant son « maître » mais avec le religieux, comme l'a vu Durkheim. Pour achever l'intuition de Durkheim il faut comprendre que le religieux ne fait qu'un avec la victime émissaire, celle qui fonde l'unité du groupe à la fois contre et autour d'elle. Seule la victime émissaire peut procurer aux hommes cette unité différenciée, là où elle est à la fois indispensable et humainement impossible, au sein d'une violence réciproque qu'aucun rapport de maîtrise stable ni aucune réconciliation véritable ne peut conclure.

Le rôle de la victime émissaire peut faire l'objet, croyons-nous, de vérifications extrêmement concrètes, même sur le plan spatial. Il y a tout lieu de penser que la vérité est inscrite dans la structure même des communautés, dans des points centraux à partir desquels tout rayonne et qui constituent presque toujours des lieux

1. Gatapatha-Brahmana, 1, 2, 3, 6-7, in Sylvain Lévi, *op. cit.*, pp. 136-138.

symboliques d'une unité collective dont nous ne devons pas suspecter, *a priori*, le caractère originel, très souvent confirmé, au moins partiellement, par les fouilles archéologiques.

En Grèce, ces lieux sont la tombe de certains héros, l'*omphalos*, la pierre de l'*agora* et enfin, symbole par excellence de la *polis*, le foyer commun, *Hestia*. Louis Gernet a consacré à ces lieux symboliques un essai qu'on ne peut pas lire, me semble-t-il, sur la toile de fond des analyses précédentes, sans se convaincre qu'ils désignent tous l'endroit même où la victime émissaire a péri ou passe pour avoir péri.

Les traditions qui s'attachent à ces lieux, les fonctions d'origine rituelle qui leur sont associées, confirment à chaque instant l'hypothèse qui place le lynchage sacré à l'origine de la *polis*. Il peut s'agir, par exemple, de formes sacrificielles particulièrement transparentes, telles que les *Bouphonia*, plusieurs fois mentionnées ici, ou encore de l'exposition des transgresseurs et d'autres types de pénalité qui rappellent le *pharmakos*... Il est vraisemblable qu'une recherche directement orientée par l'hypothèse de la victime émissaire dégagerait des faits plus éclatants encore.

C'est à partir de ces lieux symboliques de l'unité, on peut le croire, que naît toute forme religieuse, que le culte s'établit, que l'espace s'organise, qu'une temporalité historique s'instaure, qu'une première vie sociale s'ébauche, ainsi que Durkheim l'avait compris. C'est là que tout commence, c'est de là que tout part, c'est vers là que tout revient, quand la discorde reparaît, c'est là sans doute que tout s'achève. N'est-ce pas de ce point-là, et de cet événement-là que parle la seule citation directe que nous ayons d'Anaximandre, « la plus vieille parole de la pensée occidentale ». Peut-être convient-il de citer ici cette parole étonnante, et de la faire nôtre, en quelque sorte, pour montrer, entre autres choses, que les remarques et définitions précédentes ne s'inscrivent pas dans le cadre de l'optimisme rationaliste. Dans l'évolution qui les conduit du rituel aux institutions profanes, les hommes s'éloignent toujours plus de la violence essentielle, si bien qu'ils la perdent de vue, mais jamais ils ne rompent réellement avec la violence.

C'est bien pourquoi la violence est toujours capable d'un retour à la fois révélateur et catastrophique; la possibilité d'un tel retour correspond à tout ce que le religieux a toujours présenté comme vengeance divine. C'est bien parce que Heidegger croit voir se profiler ce concept derrière elle qu'il refuse la traduction habituelle. Mais il se trompe, croyons-nous, du tout au tout. C'est bien la vengeance qui apparaît dans le texte d'Anaximandre, comme purement humaine et non pas divine, sous une forme nullement mythique en d'autres termes. Nous citons donc la phrase d'Anaximandre dans la traduction banale que Heidegger s'efforce de critiquer mais qui nous paraît tout à fait pertinente et même saisissante :

« Or, de là où les choses s'engendrent, vers là aussi elles doivent périr selon la nécessité; car elles s'administrent les unes aux autres châtiment et expiation pour leur scélératesse, selon le temps fixé [1]. »

1. Cité d'après M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. par Wolfgang Brokmeier, éd. par François Fédier (Gallimard, 1962).

CONCLUSION

Notre enquête sur les mythes et les rituels est terminée. Elle nous a permis d'émettre une hypothèse que nous considérons désormais comme établie et qui sert de base à une théorie de la religion primitive; l'élargissement de cette théorie en direction du judéo-chrétien et de la culture tout entière, est d'ores et déjà amorcé. Il se poursuivra ailleurs.

Le fondement de cette théorie appelle quelques remarques de principe. Même s'il existe mille formes intermédiaires entre la violence spontanée et ses imitations religieuses, même si on ne peut jamais observer directement que ces dernières, il faut affirmer l'existence réelle de l'événement fondateur. Il ne faut pas diluer sa spécificité extra-rituelle et extra-textuelle. Il ne faut pas ramener cet événement à une espèce de cas limite plus ou moins idéal, à un concept régulateur, à un effet de langage, à quelque tour de passe-passe symbolique sans répondant véritable sur le plan des rapports concrets. On doit le considérer à la fois comme origine absolue, passage du non-humain à l'humain et origine relative, origine des sociétés particulières.

La présente théorie a ceci de paradoxal qu'elle prétend se fonder sur des faits dont le caractère empirique n'est pas vérifiable empiriquement. On ne peut atteindre ces faits qu'à travers des textes et ces textes eux-mêmes ne fournissent que des témoignagnes indirects, mutilés, déformés. Nous n'accédons à l'événement fondateur qu'au terme d'une série de va-et-vient entre des docu-

ments toujours énigmatiques et qui constituent à la fois le milieu où la théorie s'élabore et le lieu de sa vérification.

C'est là, semble-t-il, énumérer bien des raisons de refuser à la présente théorie l'épithète de « scientifique ». Il y a pourtant des théories auxquelles s'appliquent toutes les restrictions que nous venons de mentionner et auxquelles personne ne songe plus à refuser cette même épithète, la théorie de l'évolution des êtres vivants, par exemple. On ne peut accéder à l'idée de l'évolution qu'au terme de rapprochements et de recoupements entre des données, les restes fossiles des êtres vivants, qui correspondent aux textes religieux et culturels dans notre propre hypothèse. Aucun fait anatomique étudié isolément ne peut conduire au concept de l'évolution. Aucune observation directe n'est possible, aucune vérification empirique n'est même concevable puisque le mécanisme de l'évolution opère sur des durées sans commune mesure avec l'existence individuelle.

Considéré isolément, de même, aucun texte mythique, rituel ou même tragique ne peut nous livrer le mécanisme de l'unanimité violente. Là aussi la méthode comparative est indispensable. Si cette méthode n'a pas abouti jusqu'ici, c'est parce que trop d'éléments sont des variables et il est difficile de repérer le principe unique de toutes les variations. Il faut procéder par hypothèse, de même, une fois de plus, dans le cas du transformisme.

La théorie de la victime émissaire présente, en vérité, une supériorité formelle sur la théorie transformiste. Le caractère inaccessible de l'événement fondateur n'y fait pas figure seulement de nécessité incontournable, dénuée de valeur positive, stérile sur le plan de la théorie : c'est une dimension essentielle de cette théorie. Pour retenir sa vertu structurante, la violence fondatrice ne doit pas apparaître. La méconnaissance est indispensable à toute structuration religieuse et post-religieuse. Le retrait du fondement ne fait qu'un avec l'impuissance des chercheurs à attribuer au religieux une fonction satisfaisante. La présente théorie est la première à justifier et le rôle primordial du religieux dans les sociétés primitives et notre ignorance de ce rôle.

Le terme de *méconnaissance* ne doit pas nous égarer. De l'utilisation qu'en font les psychanalystes, il ne faut pas conclure que l'évidence qui se dégage des analyses précédentes est aussi problématique que celle dont se réclament les concepts majeurs de la psychanalyse. Nous disons qu'un certain nombre de rapprochements entre les mythes et les rituels, à la lumière de la tragédie grecque, *prouve* la thèse de la victime émissaire et de l'unanimité violente. Cette affirmation n'est pas du tout comparable à celle qui fait, par exemple, des lapsus verbaux la « preuve » de choses telles que le « refoulement » et « l'inconscient ». Il est clair que les lapsus peuvent s'expliquer de bien des manières qui ne font intervenir ni le refoulement ni l'inconscient. La thèse de la victime émissaire, par contre, est seule à rendre compte de tous les monuments culturels que nous avons commentés. Et elle ne laisse de côté aucun des thèmes principaux; aucun résidu opaque ne demeure, ce qui n'est jamais le cas dans la psychanalyse.

S'il peut en être ainsi et s'il en est réellement ainsi c'est parce que la méconnaissance religieuse ne peut pas se penser sur le mode du refoulement et de l'inconscient. Bien que la violence fondatrice soit invisible, on peut toujours la déduire logiquement des mythes et des rituels, une fois qu'on a repéré les articulations réelles de ceux-ci. Plus on avance, plus la pensée religieuse devient transparente, plus il se confirme qu'elle n'a rien à cacher, rien à refouler. Elle est tout bonnement incapable de repérer le mécanisme de la victime émissaire. Il ne faut pas croire qu'elle fuit un savoir qui la menacerait. Ce savoir ne la menace pas encore. C'est nous-mêmes, en vérité que ce savoir menace, c'est nous qui fuyons, et c'est lui que nous fuyons, plutôt qu'un désir du parricide et de l'inceste qui est au contraire, à notre époque, le dernier hochet culturel, celui que la violence nous agite sous le nez pour nous cacher encore un peu tout ce qui ne tardera plus à être révélé.

S'il fallait penser la méconnaissance religieuse sur le mode de la psychanalyse, il y aurait quelque chose qui correspondrait, dans le religieux, au refoulement chez Freud du parricide et de l'inceste, il y aurait toujours quelque chose de caché et il y aurait quelque chose qui

serait toujours caché. On peut montrer aisément qu'il n'en est rien. Dans bien des cas, assurément, un ou plusieurs rouages essentiels font défaut ou sont trop déformés et défigurés pour que la vérité entière brille à travers sa reproduction mythique ou rituelle. Si béantes que soient parfois ses lacunes, si grossières que soient les déformations, ni les unes ni les autres, semblent-il, ne sont vraiment indispensables à l'attitude religieuse, à la méconnaissance religieuse. Même confrontée par tous les rouages du mécanisme, la pensée religieuse ne verra jamais dans la métamorphose du maléfique en bénéfique, dans le renversement de la violence en ordre culturel, un phénomène spontané et qui appelle une lecture positive.

Si on se demande quel est l'aspect du processus fondateur qui devrait être le mieux caché, le moins susceptible de se présenter sous une forme manifeste et explicite, on répondra sans doute que c'est le plus crucial, le plus capable de « vendre la mèche » au moins à nos yeux d'Occidentaux, si on se permettait de le dévoiler. S'il leur fallait désigner cet aspect, la plupart de nos lecteurs nommeraient sans doute l'élément d'arbitraire dans la sélection de la victime. La conscience de cet arbitraire paraît incompatible avec la divinisation de cette même victime.

Un examen attentif montre que même cet aspect-là n'est pas caché; nous n'aurions aucune peine à le lire dans certains détails si nous savions à l'avance ce qu'il convient de chercher. Les mythes et les rituels s'efforcent, dans bien des cas, d'attirer notre attention sur le facteur *hasard* dans le choix de la victime mais nous ne comprenons pas leur langage. Cette incompréhension se manifeste sous deux formes opposées et analogues; tantôt les détails les plus significatifs sont un objet d'étonnement et même d'ébahissement qui nous les fait juger « aberrants », tantôt au contraire, une longue habitude nous les fait considérer comme « tout naturels », comme une chose qui « va de soi » et sur laquelle il n'y a pas lieu de s'interroger.

Nous avons déjà cité plusieurs exemples de rites qui rendent manifeste le rôle du hasard dans la sélection de la victime, mais nous n'avons peut-être pas assez insisté sur cette dimension essentielle. La pensée moderne, en effet, comme toutes les pensées antérieures, cherche à rendre compte du jeu de la violence et de la culture en termes de différences. C'est là le préjugé le plus enraciné de tous, c'est le fondement même de toute pensée mythique : seule une lecture correcte du religieux primitif est susceptible de le dissiper. C'est donc au religieux lui-même qu'il faut s'adresser une dernière fois. Ce sera là une dernière occasion de montrer la pertinence et la rigueur de la théorie prise dans son ensemble, de vérifier encore son aptitude extraordinaire à déchiffrer et à organiser de façon aussi cohérente que simple les données en apparence les plus opaques.

*
* *

Parmi les rites qu'on voit le plus souvent qualifiés d' « aberrants », ou traités comme tels, figurent certainement ceux qui comportent des espèces de compétitions sportives ou même ce qu'il faut bien désigner comme des jeux de hasard. Chez les Indiens Uitoto, par exemple, un jeu de ballon est incorporé au rituel. Les Kayan de Bornéo ont un jeu de toupie qui est aussi une cérémonie religieuse.

Plus remarquable et plus incongrue encore, au moins en apparence, est la partie de dés qui a lieu, chez les Indiens Canelos, au cours de la veillée funèbre. Seuls les hommes y prennent part. Rangés en deux camps rivaux, de part et d'autre du défunt, ils se jettent tour à tour les dés par-dessus le cadavre. Le sacré lui-même, en la personne du mort, est censé décider des coups. Chacun des gagnants reçoit en partage un des animaux domestiques du défunt. La bête est aussitôt abattue et les femmes la font cuire pour un repas commun.

Jensen qui cite ces faits ajoute que les jeux de ce type ne sont pas surajoutés à un culte préexistant [1]. Si l'on disait, par exemple, que les Indiens Canelos « jouent aux dés pendant la veillée funèbre de leurs parents », on donnerait une idée radicalement fausse de ce qui se passe ici. Le jeu en question ne se pratique pas en dehors

1. *Op. cit.*, pp. 77-83.

des cérémonies funéraires. L'idée profane de jeu est absente. C'est nous qui la projetons sur le rite. Cela ne veut pas dire que le jeu soit étranger au rite; c'est des rites que nous viennent nos principaux jeux. Mais nous inversons, comme toujours, l'ordre des significations. Nous nous imaginons que la veillée funèbre est un jeu sacralisé alors qu'au contraire nos propres jeux ne sont que des rites plus ou moins désacralisés. C'est dire qu'il faut inverser, on l'a déjà suggéré, la thèse de Huizinga; ce n'est pas le jeu qui enveloppe le sacré, c'est le sacré qui enveloppe le jeu.

Comme tout passage, la mort, on le sait, est violence; le passage dans l'au-delà d'un membre de la communauté risque, entre autres périls, de provoquer des querelles parmi les survivants; il y a les possessions du défunt qu'il faut se partager. Pour surmonter la menace de contagion maléfique, il faut en appeler, bien entendu, au modèle universel, à la violence fondatrice, il faut recourir aux enseignements transmis à la communauté par le sacré lui-même. Dans le cas qui nous intéresse, la communauté a saisi et retenu le rôle du hasard dans la décision libératrice. Quand on laisse la violence se déchaîner, c'est le hasard, en fin de compte, qui règle le conflit. Le rite veut faire jouer le hasard avant que la violence ait l'occasion de se déchaîner. On entend forcer la chance, forcer la main du sacré en l'obligeant à se prononcer sans plus attendre; le rite va droit au résultat final pour réaliser une certaine économie de violence.

Le jeu de dés des Indiens Canelos peut aider à comprendre pourquoi le thème du hasard revient souvent dans les mythes, les fables, les contes folkloriques. Œdipe, rappelons-le, se déclare fils de *Tukhè,* la Fortune, le Hasard. Il y a des villes antiques où la sélection de certains magistrats se fait par tirage au sort; les pouvoir qu'on tient du hasard rituel comportent toujours un élément sacré d' « union des contraires ». Plus on réfléchit au thème du hasard, plus on s'aperçoit qu'il apparaît un peu partout. Dans les coutumes populaires, dans les contes de fées, on a souvent recours au hasard, soit pour « tirer les rois », soit, au contraire, et ce contraire est toujours un peu « la même chose », pour désigner celui qui doit remplir une mission pénible,

s'exposer à un péril extrême, se sacrifier à l'intérêt général, jouer, en somme, le rôle de la victime émissaire :

> On tira-t-à la courte paille
> pour savoir qui serait mangé

Comment prouver que le thème du hasard remonte à l'arbitraire de la résolution violente? Il faut s'entendre, ici, sur ce qu'on entend par prouver. Aucun texte religieux ne nous apportera une confirmation théorique de l'interprétation proposée ici. On trouvera cependant des textes où le *tirage au sort* est associé à des aspects si nombreux et si transparents de l'ensemble significatif où nous le situons que le doute n'est guère possible. Le livre de Jonas, dans l'Ancien Testament, est un de ces textes. Dieu charge Jonas de prévenir la ville de Ninive qu'elle sera détruite si elle ne se repent pas. Voulant se dérober à cette mission, le prophète malgré lui s'embarque sur un navire :

> « Mais Yahvé lança sur la mer un vent violent, et il y eut grande tempête sur la mer, au point que le vaisseau menaçait de se briser. Les matelots prirent peur; ils crièrent chacun vers son dieu, et, pour s'alléger, jetèrent à la mer la cargaison. Jonas cependant était descendu au fond du bateau; il s'était couché et dormait profondément. Le chef de l'équipage s'approcha de lui et lui dit : « Qu'as-tu à dormir? Lève-toi, crie vers ton Dieu! « Peut-être Dieu songera-t-il à nous et nous ne péri- « rons pas. » Puis ils se dirent les uns aux autres : « Tirons donc au sort, pour savoir de qui nous vient ce « mal. » Ils jetèrent les sorts et le sort tomba sur Jonas. »

Le navire représente la communauté et la tempête la crise sacrificielle. La cargaison jetée par-dessus bord, c'est l'ordre culturel qui se vide de ses différences. Chacun crie vers son dieu particulier. C'est donc bien à une désintégration conflictuelle du religieux qu'on a affaire ici. Il faut rapprocher le thème du navire en perdition de celui de Ninive menacée de destruction si elle ne se repent pas : c'est toujours de la même crise qu'il s'agit.

On tire au sort pour connaître le responsable de la

crise. Le hasard, qui ne peut pas se tromper puisqu'il ne fait qu'un avec la divinité, désigne Jonas. Aux matelots qui l'interrogent, Jonas révèle la vérité :

« Les matelots furent saisis d'une grande crainte, et ils lui dirent : « Qu'as-tu fait là ! » Ils savaient en effet qu'il fuyait loin de Yahvé, car il le leur avait raconté. Ils lui demandèrent : « Que ferons-nous pour que la mer « s'apaise pour nous ? » Car la mer se soulevait de plus en plus. Il leur répondit : « Prenez-moi et jetez-moi « à la mer, et la mer s'apaisera pour vous. Car, je le sais, « c'est à cause de moi que cette violente tempête vous « assaille. »

Les matelots font tous leurs efforts pour gagner le rivage par leurs propres forces; ils voudraient bien sauver Jonas. Mais rien n'y fait; ces braves gens s'adressent alors à Yahvé bien qu'il ne soit pas leur dieu :

« Ah ! Yahvé, puissions-nous ne pas périr à cause de la vie de cet homme, et puisses-tu ne pas nous charger d'un sang innocent, car c'est toi, Yahvé, qui as agi selon ton bon plaisir. » Et, s'emparant de Jonas, ils le jetèrent à la mer, et la mer apaisa sa fureur.

« Les hommes furent saisis d'une grande crainte de Yahvé; ils offrirent un sacrifice à Yahvé et firent des vœux. »

C'est bien la crise sacrificielle et sa résolution qui sont évoquées ici. C'est le tirage au sort qui désigne la victime; son expulsion sauve une communauté, celle des matelots à qui un dieu nouveau est révélé puisqu'ils se convertissent à Yahvé, puisqu'ils lui offrent un sacrifice. Considéré isolément, ce texte ne nous éclairerait pas. Projeté sur la toile de fond des analyses précédentes, il ne laisse à peu près rien à désirer.

Dans le monde moderne, le thème du hasard paraît incompatible avec une intervention de la divinité; il n'en est pas de même dans l'univers primitif. Le hasard a toutes les caractéristiques du sacré : tantôt il fait violence aux hommes, tantôt il répand sur eux ses bienfaits. Nul n'est plus capricieux que lui, plus adonné à ces revirements, à ces oscillations qui accompagnent les visitations sacrées.

La nature sacrée du hasard se retrouve dans l'institution des ordalies. Dans certains rites sacrificiels, le choix de la victime par l'épreuve ordalique rend plus évident encore le lien entre le hasard et la violence fondatrice. Dans son essai : « Sur le symbolisme politique : le Foyer commun », Louis Gernet cite un rituel particulièrement révélateur qui se déroulait dans la ville de Cos, lors d'une fête de Zeus :

« Le choix de la victime est déterminé par un procédé ordalique entre tous les bœufs qui ont été présentés, *séparément*, par chacune des fractions de chacune des tribus, et qui sont ensuite *confondus* dans une masse commune. Le bœuf finalement désigné ne sera immolé que le lendemain; mais il est d'abord « amené devant *Hestia* », et c'est l'occasion de certains rites. Juste avant, *Hestia* a reçu elle-même l'hommage d'un sacrifice animal [1]. »

Nous avons noté à la fin du chapitre précédent que *Hestia*, le foyer commun, doit marquer l'emplacement même où le lynchage fondateur a eu lieu. Comment douter, ici, que la sélection de la victime par épreuve ordalique ne soit destinée à répéter cette violence originelle? Le choix de la victime n'est pas confié aux hommes mais à une violence qui ne fait qu'un avec le hasard sacré. Il y a aussi, et c'est là un détail extraordinairement révélateur, ce mélange de tous les bœufs initialement distingués par tribus et par fractions de tribus, cette confusion dans une masse commune qui constitue un préalable obligatoire à l'épreuve ordalique. Comment ne pas voir, ici, que le rite, au sein de la transposition animale, cherche à reproduire l'ordre exact des événements originels? La résolution arbitraire et violente qui sert de modèle à l'épreuve ordalique n'intervient qu'au paroxysme de la crise sacrificielle, une fois, c'est-à-dire, que les hommes, d'abord différen-

1. *Op. cit.*, p. 393.

ciés et distingués par l'ordre culturel, ont été *confondus* par la violence réciproque *en une masse commune.*

***

Pour évaluer correctement la théorie proposée ici, il faut comparer le type de savoir qu'elle inaugure avec celui dont on s'est toujours contenté dans le domaine du religieux. Parler de Dionysos, jusqu'ici, c'était montrer en quoi il diffère d'Apollon ou des autres dieux. Pourquoi, avant d'opposer Apollon et Dionysos, ne serait-ce qu'aux fins de cette opposition, convient-il de les rapprocher, de les placer tous deux dans la même catégorie divine? Pourquoi compare-t-on Dionysos à Apollon, plutôt qu'à Socrate ou à Nietzsche? En deçà de la différence entre les dieux, il doit y avoir un fond commun dans lequel s'enracinent les différences entre les divers dieux et en dehors duquel ces différences elles-mêmes deviennent flottantes, perdent toute réalité.

Les sciences religieuses ont les dieux et le divin pour objets; elles devraient être capables de définir ces objets avec rigueur. Elles ne le sont pas; comme il leur faut bien décider ce qui relève de leur domaine et ce qui n'en relève pas, elles laissent à la rumeur publique, aux « on-dit », le plus clair de cette tâche décisive que constitue, pour une science, le découpage de ses objets. Même s'il convenait d'inclure dans le concept de divinité tout ce qui a été désigné comme tel par n'importe qui, n'importe où et n'importe quand, même si cette manière d'opérer était la bonne, la prétendue science du religieux est aussi incapable d'y renoncer que de la justifier.

Il n'y a pas de science du religieux, il n'y a pas de science de la culture. On s'interroge toujours, par exemple, sur le culte particulier auquel il convient de rattacher la tragédie grecque. Est-ce vraiment à Dionysos comme on l'affirme dès l'Antiquité ou à un autre dieu? Il y a là un problème réel, certes, mais secondaire par rapport au problème plus essentiel dont on parle à peine qui est celui du lien entre la tragédie et le divin, entre le théâtre en général et le religieux. Pourquoi le théâtre ne naît-il jamais que du religieux quand il naît spontanément? Quand on aborde finalement ce problème, c'est à coups d'idées si générales et dans un climat d'humanisme si éthéré qu'il n'y a absolument rien à en tirer sur le plan d'un savoir concret.

Vraie ou fausse, la présente hypothèse mérite le qualificatif de scientifique parce qu'elle permet une définition rigoureuse des termes fondamentaux tels que divinité, rituel, sacré, religion, etc. Seront dits *religieux* tous les phénomènes liés à la remémoration, à la commémoration et à la perpétuation d'une unanimité toujours enracinée, en dernière instance, dans le meurtre d'une victime émissaire.

La systématisation qui s'ébauche à partir de la victime émissaire échappe aussi bien à l'impressionnisme auquel se ramènent toujours, en fin de compte, les prétentions positivistes qu'aux schémas arbitrairement « réducteurs » de la psychanalyse.

Bien qu'unitaire et parfaitement « totalisante », la théorie de la victime émissaire ne substitue pas une simple formule au « merveilleux foisonnement » des créations humaines dans l'ordre du religieux. On peut se demander, d'abord, si ce foisonnement est aussi merveilleux qu'on le dit et il faut bien constater, de toute façon, que le mécanisme proposé ici est le seul à ne lui faire aucune violence, le seul qui permette de dépasser le stade des inventaires extrinsèques. Si les mythes et les rituels sont d'une diversité infinie c'est parce qu'ils visent tous un événement qu'ils ne parviennent jamais à atteindre. Il n'y a qu'un événement et il n'y a qu'une manière de l'atteindre; innombrables, par contre, sont les manières de le manquer.

A tort ou à raison, la théorie de la victime émissaire prétend découvrir l'événement qui constitue l'objet direct ou indirect de toute herméneutique rituelle et culturelle. Cette théorie prétend expliquer de part en part, « déconstruire » toutes ces herméneutiques. La thèse de la victime émissaire ne constitue donc pas une nouvelle herméneutique. Le fait qu'elle ne soit accessible qu'à travers les textes ne permet pas de la juger comme telle. Cette thèse n'a plus aucun caractère théologique ou métaphysique, dans tous les sens que peut donner à ces termes la critique contemporaine. Elle répond à toutes les exigences d'une hypothèse

scientifique, contrairement aux thèses psychologiques et sociologiques qui se veulent positives mais qui laissent dans l'ombre tout ce que les théologies et les métaphysiques ont toujours laissé dans l'ombre, n'étant en fin de compte que des succédanés invertis de celles-ci.

Cette thèse relève d'un type de recherche éminemment positif, même dans la confiance relative qu'elle fait au langage, contrairement aux courants contemporains qui, au moment même où la vérité se fait accessible dans le langage, déclarent celui-ci incapable de vérité. La méfiance absolue vis-à-vis du langage en une période de délabrement mythique aussi totale que la nôtre joue exactement le même rôle que la confiance absolue aux époques où le langage est absolument incapable de parvenir à cette même vérité.

La seule façon de traiter la présente thèse est donc de voir en elle une hypothèse scientifique comme tant d'autres, de se demander si elle rend réellement compte de ce dont elle prétend rendre compte, si on peut, grâce à elle, assigner aux institutions primitives une genèse, une fonction et une structure aussi satisfaisantes les unes par rapport aux autres qu'elles le sont par rapport au contexte, si elle permet d'organiser et de totaliser la masse énorme des faits ethnologiques avec une réelle économie de moyens et ceci sans jamais recourir aux béquilles traditionnelles de l' « exception » et de l' « aberration ». Toutes les objections qu'on peut opposer à la présente théorie ne doivent pas détourner le lecteur de la seule question qui, en vérité, importe. Est-ce que le système fonctionne, non pas ici ou là seulement mais partout? La victime émissaire est-elle la pierre rejetée par les bâtisseurs et qui se révèle pierre d'angle, la véritable clef de voûte de tout l'édifice mythique et rituel, la grille qu'il suffit de poser sur n'importe quel texte religieux pour le révéler jusqu'en son tréfonds, le rendre à jamais *intelligible?*

*
* *

Le préjugé d'incohérence qui s'attache au religieux est particulièrement tenace, bien entendu, dans tout ce qui touche de près ou de loin aux notions du type « bouc émissaire ». Frazer a écrit, sur ce sujet, et ses diverses ramifications, telles qu'il pouvait les concevoir, des ouvrages aussi considérables sur le plan descriptif que déficients sur le plan de la compréhension explicite. Frazer ne veut rien savoir de l'opération formidable qui se dissimule derrière les significations religieuses et il proclame fièrement cette ignorance dans sa préface. Il est loin, pourtant, de mériter le discrédit dans lequel il est tombé. Les chercheurs qui possèdent sa force de travail et sa clarté dans l'exposition ont toujours été rares. Innombrables, par contre, sont ceux qui ne font jamais que reprendre, sous une autre forme, la profession d'ignorance de Frazer :

« Si nous ne faisons pas erreur, cette notion (le bouc émissaire) se ramène à une simple confusion entre ce qui est matériel et immatériel, entre la possibilité réelle de colloquer un fardeau concret sur les épaules d'autrui, et la possibilité de transférer nos misères physiques et mentales à quelqu'un d'autre qui s'en chargera à notre place. Lorsque nous examinons l'histoire de cette tragique erreur depuis sa grossière formation en pleine sauvagerie jusqu'à son entier épanouissement dans la théologie spéculative des nations civilisées, nous ne pouvons nous retenir d'un sentiment de surprise en constatant le pouvoir étrange que possède l'esprit humain de donner aux ternes scories de la superstition un faux éclat d'or étincelant. »

Comme tous ceux qui croient subvertir les idéologies sacrificielles parce qu'ils les tournent en dérision, Frazer demeure leur complice. Que fait-il, en effet, sinon escamoter la violence au sein même du sacrifice? Il ne parle que de « fardeau », de « misères physiques et mentales » comme le ferait le premier théologien venu. Il peut donc traiter la substitution sacrificielle comme s'il s'agissait d'une fantaisie pure, d'un non-phénomène. Les auteurs plus récents font exactement la même chose et ils n'ont pas les mêmes excuses. Même si elle demeure tout à fait insuffisante, la notion freudienne de *transfert* devrait nous rendre plus discrets; elle pourrait même nous faire soupçonner que quelque chose nous échappe.

La pensée moderne s'interdit encore de repérer la pièce essentielle dans une machine qui, d'un seul et même mouvement, met fin à la violence réciproque et structure la communauté. Grâce à son aveuglement, cette pensée peut continuer à rejeter sur le religieux lui-même, érigé comme toujours en entité séparée, mais déclaré « imaginaire » cette fois et réservé à certaines sociétés obscurcies ou, dans notre société, à certaines périodes rétrogrades ou à certains hommes particulièrement stupides, la responsabilité d'un jeu qui a toujours été et qui reste celui de tous les hommes, qui s'est toujours poursuivi, sous des modalités diverses dans toutes les sociétés. Ce jeu se poursuit, notamment, dans l'œuvre d'un certain gentleman ethnologue nommé Sir James George Frazer, constamment occupé avec ses pairs et ses disciples en rationalisme à communier dans une expulsion et consommation rituelle du religieux lui-même, traité en *bouc émissaire* de toute pensée humaine. Comme tant d'autres penseurs modernes, Frazer se lave les mains des opérations sordides où se complaît le religieux, en se présentant sans cesse comme parfaitement étranger à toute « superstition ». Il ne se doute nullement que ce lavement de mains est depuis longtemps catalogué parmi les équivalents purement intellectuels et non salissants des plus vieilles coutumes de l'humanité. Comme pour prouver qu'il n'est complice de rien, qu'il ne comprend absolument rien, Frazer multiplie les interprétations dérisoires de tout ce « fanatisme » et de toute cette « grossièreté » auxquelles il a allégrement consacré le plus clair de sa carrière.

Son caractère sacrificiel nous informe qu'aujourd'hui encore, et aujourd'hui plus que jamais, bien que l'heure de sa mort ait enfin sonné, cette méconnaissance ne se dissipera pas sans se heurter à des *résistances* analogues à celles dont parle le freudisme mais bien plus formidables car on a affaire ici non à des refoulements de second ordre que chacun, bientôt, se bouscule, pour exhiber, mais aux mythes les plus vivaces de la « modernité », à tout ce qu'il n'est absolument pas question de traiter de mythe.

Et pourtant c'est bien la science qui est en jeu. Il n'y a pas ombre de « mystique » ou de « philosophie » dans ce

que nous affirmons en ce moment. Les mythes et les rituels, c'est-à-dire les interprétations proprement religieuses, tournent autour de la violence fondatrice sans jamais l'appréhender vraiment. Les interprétations modernes, la pseudo-science de la culture, tourne autour des mythes et des rituels sans jamais les appréhender vraiment. C'est bien là ce que l'on vient de constater en lisant Frazer. Il n'est pas de recherche au sujet du religieux qui ne soit interprétation d'interprétation, qui ne soit fondée en dernière analyse sur le même fondement que le rite lui-même, sur l'unanimité violente mais le rapport est médiatisé par le rite. Il peut même arriver que nos interprétations soient doublement ou triplement médiatisées par des institutions issues du rite, puis par des institutions issues de ces institutions.

Dans les interprétations religieuses, la violence fondatrice est méconnue mais son existence est affirmée. Dans les interprétations modernes, son existence est niée. C'est la violence fondatrice, pourtant, qui continue à tout gouverner, lointain soleil invisible autour duquel gravitent non seulement les planètes mais leurs satellites et les satellites de satellites; il importe peu, il est même nécessaire que la nature de ce soleil soit méconnue ou, mieux encore, que sa réalité soit tenue pour nulle et non avenue. La preuve que l'essentiel demeure, c'est justement l'efficacité sacrificielle d'un texte comme celui de Frazer, de plus en plus précaire et éphémère assurément, de plus en plus vite déplacée vers d'autres textes, toujours plus révélateurs et aveugles en même temps, mais néanmoins réelle et proportionnée aux besoins d'une société déterminée comme l'était déjà le sacrifice proprement rituel.

La question que posent toutes les interprétations, celle de Frazer et celles qui, de nos jours, ont succédé à Frazer, est toujours restée sans réponse. Il y a interprétation ou herméneutique, tant que la question demeure sans réponse. Le sans-réponse désigne la question comme rituelle. L'interprétation est une forme rituelle dérivée. Tant que les rites sont vivants, il n'y a pas de réponse mais la question est vraiment posée. La pensée rituelle se demande vraiment ce qu'il en est de la violence fondatrice mais la réponse l'élude. La première ethnologie se demande vraiment ce qu'il en est de la pensée rituelle.

Frazer s'interroge vraiment sur la genèse du religieux mais la réponse l'élude.

De nos jours, par contre, l'interprétation en arrive à reconnaître et à revendiquer sa propre impuissance à susciter de vraies réponses. Elle se déclare elle-même *interminable*. Elle croit possible de s'établir en droit là où elle réside déjà en fait. Elle croit s'installer tranquillement dans l'interminable mais elle se trompe. L'interprétation se trompe toujours. Elle se trompe quand elle croit à tout instant appréhender la vérité alors qu'elle est dans l'interminable; elle se trompe également quand elle finit par renoncer à la vérité pour se dire dans l'interminable. Si, en effet, l'interprétation pressent enfin la fonction rituelle qu'elle exerce, du fait même qu'elle arrive à la lumière, cette fonction ne peut plus s'exercer. Les signes de sa fin se multiplient autour de nous. L'interprétation devient de plus en plus « irréelle »; elle dégénère en un bredouillage ésotérique et en même temps elle « s'aigrit »; elle tourne à la polémique active : elle se pénètre de violence réciproque. Loin de contribuer à chasser la violence, elle l'attire comme le cadavre attire les mouches. Il en est d'elle, en somme, comme de toutes les formes sacrificielles; ses effets bénéfiques tendent à s'invertir en maléfiques quand elle entre en décadence. La crise intellectuelle de notre temps n'est rien d'autre.

Pour ne pas comporter de réponse, cette question doit être mal posée. Nous savons déjà qu'il en est bien ainsi. Nous avons déjà défini l' « erreur » fondamentale de l'interprétation moderne en tant que sa question porte sur le « sacré ». Nous nous imaginons que cette question nous est exclusivement réservée. Nous nous croyons la seule société à jamais émerger du sacré. Nous disons donc que les sociétés primitives vivent « dans le sacré ». Aucune société, on l'a vu, ne peut vivre « dans le sacré », c'est-à-dire dans la violence. Vivre en société c'est échapper à la violence, non certes dans une réconciliation véritable qui répondrait aussitôt à la question « qu'est-ce que le sacré? » mais dans une méconnaissance toujours tributaire, d'une façon ou d'une autre, de la violence elle-même.

Il n'est pas de société, on l'a vu, qui ne se croie la

seule à émerger du sacré. C'est bien pourquoi les autres hommes ne sont jamais tout à fait des hommes. Nous n'échappons pas à la loi commune, à la méconnaissance commune.

Et nous n'échappons pas au cercle. La tendance à effacer le sacré, à l'éliminer entièrement, prépare le retour subreptice du sacré, sous une forme non pas transcendante mais immanente, sous la forme de la violence et du savoir de la violence. La pensée qui s'éloigne indéfiniment de l'origine violente s'en rapproche à nouveau mais à son insu car cette pensée n'a jamais conscience de changer de direction. Toute pensée décrit un cercle autour de la violence fondatrice, et, dans la pensée ethnologique en particulier, le rayon de ce cercle recommence à diminuer; l'ethnologie se rapproche de la violence fondatrice, elle a la victime émissaire pour objet, même si elle ne le sait pas. L'œuvre de Frazer constitue un bon exemple. L'immense grouillement des coutumes en apparence les plus disparates propose au lecteur un éventail complet des interprétations rituelles. Il y a une unité de l'œuvre mais elle ne se situe jamais là où l'auteur lui-même la situe. Le sens véritable de sa vaste convocation mythique et rituelle échappe à cet auteur comme lui échappe le sens de sa propre passion ethnologique. D'un tel ouvrage, déjà, on peut affirmer qu'il est le mythe de la mythologie. Il n'y a pas de différence entre une critique ethnologique qui cherche le dénominateur commun réel de tous les thèmes traités et une critique « psychanalytique » au sens large qui s'efforcerait d'atteindre, au-delà du mythe rationaliste, le nœud caché des obsessions frazériennes : le *bouc émissaire*.

Ce que nous avons dit de Freud est vrai de la pensée moderne tout entière et plus particulièrement de l'ethnologie vers laquelle Freud est irrésistiblement attiré. Le fait même qu'une chose telle que « l'ethnologie » soit présente parmi nous, et bien vivante, alors que les modes traditionnels de l'interprétation sont malades, est un des signes qui permettent de définir, dans les temps modernes en général et dans la période actuelle, en particulier, une nouvelle crise sacrificielle dont le cours, sous bien des rapports, est analogue à celui des crises

antérieures. Mais cette crise n'est pourtant pas *la même*. Après avoir émergé du sacré plus complètement que les autres sociétés, au point d'« oublier » la violence fondatrice, de la perdre entièrement de vue, nous allons la retrouver; la violence *essentielle* revient sur nous de façon spectaculaire, non seulement sur le plan de l'histoire mais sur le plan du savoir. C'est pourquoi cette crise nous convie, pour la première fois, à violer le tabou que ni Héraclite ni Euripide en fin de compte n'ont violé, à rendre pleinement manifeste, dans une lumière parfaitement rationnelle, le rôle de la violence dans les sociétés humaines.

BIBLIOGRAPHIE

ARROWSMITH, William : " The Criticism of Greek Tragedy ", *The Tulane Drama, Review* III, 1959.

BATAILLE, Georges : *L'Erotisme*, Ed. de Minuit, 1957.

BATESON, Gregory, DON D. JACKSON, Jay HALEY and John WEAKLAND : " Toward a Theory of Schizophrenia ", *Interpersonal Dynamics*, Warren G. Bennis *et al.* eds, Homewood, Illinois, Doresey Press, 1964, pp. 141-161.

BATTISTINI, Yves : *Trois Présocratiques*, Gallimard, 1970.

BEIDELMAN, T. O. : "Swazi Royal Ritual ", *Africa* XXXVI, 1966, pp. 373-405.

BENVENISTE, Emile : *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Ed. de Minuit, 1969, 2 vol.

BOAS, Franz : " Tsimshian Mythology ", *Report of the Bureau of American Ethnology* XXXI, 185, N° 25.

CAILLOIS, Roger : *L'Homme et le sacré*, Gallimard, 1950.

CANETTI, Elias : *Masse und Macht*, Hamburg, Claassen, 1960.

CHAGNON, Napoleon A. : *Yanomamö, the Fierce People*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1968.

COOK, P. A. W. : "The Inqwala Ceremony of the Swazi ", *Bantu Studies* IV, 1930, pp. 205-210.

DELCOURT, Marie : *Légendes et cultes des héros en Grèce*, Paris, 1942, *Œdipe et la légende du conquérant*, Paris, 1944.

DELCOURT-CURVERS, Marie, éd. et trad. : *Euripide*, Gallimard, 1962.

DERRIDA, Jacques : *La Pharmacie de Platon*, coll. *Tel Quel*, Seuil, 1968.

DIELS, HERMANN et Walter KRANZ : *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1934-1935.

DOSTOÏEVSKI, Fiodor : *The Double*, in *Three Short Novels of Dostoevsky*, tr. by Constance Garnett, revised and ed. by Avrahm Yarmolinsky, Garden City, New York, Anchor Books, 1960.

DOUGLAS, Mary : *Purity and Danger*, Londres, Penguin Books, 1966.
DUMÉZIL, Georges : « Lecture de Tite-Live » (chap. IV de *Horace et les Curiaces*, 1942) et « Les Transformations du troisième triple », in *Cahiers pour l'Analyse* 7, 1967. Mythe et Epopée, Gallimard, 1968.
DURKHEIM, Emile : *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires, 1968.
ELIADE, Mircea : *Aspects du mythe*, Gallimard, 1963.
Rites and Symbols of Initiation, New York, Harper, 1965.
The Sacred and the Profane, New York, 1961.
ELKIN, A. P. : *The Australian Aborigines*, New York, Doubleday, 1964.
EVANS-PRITCHARD, E. E. : *The Nuer*, Oxford Press, 1940.
Social Anthropology and Other Essays, New York, Free Press, 1962.
FARBER, Bernard, éd. : *Kinship and Family Organization*, New York, Wiley, 1966.
FRAZER, J. G. : *The Golden Bough*, Londres, Macmillan and Company, Limited, 1911-1915, 12 vol.
Totemism and Exogamy, Londres, Macmillan, and Company, Limited, 1910, 4 vol.
FREUD, Sigmund : *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, éd. et trad. par James Strachey, Londres, Hogarth, 1953-1966, 24 vol.
Essais de psychanalyse, trad. par S. Jankélévitch, Payot, n. d.
Totem et tabou, trad. par S. Jankélévitch, Payot, 1951.
GERNET, Louis : *Anthropologie de la Grèce antique*, éd. François Maspero, 1968.
GLUCKMAN, Max : *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Free Press of Glencoe, 1960.
Politics, Law and Ritual in Tribal Society, New York, Mentor, 1968.
HEIDEGGER, Martin : *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. par Wolfgang Brokmeier et éd. par François Fédier, Gallimard, 1962.
HENRY, Jules : *Jungle People*, New York, Vintage Books, 1964.
HEUSCH, Luc de : « Aspects de la sacralité du pouvoir en Afrique », in *le Pouvoir et le sacré*, Bruxelles, Institut de sociologie, 1962.
HÖLDERLIN : *Hypérion*, trad. par Ph. Jaccottet et *Lettres*, trad. par D. Naville, in *Œuvres*, éd. par Ph. Jaccottet, Gallimard, 1967.
HUBERT, Henri et Marcel MAUSS : *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, in Mauss, Marcel, in *Œuvres*, I, *les Fonctions sociales du sacré*, Paris, Ed. de Minuit, 1968.
HUIZINGA, Johan : *Homo Ludens*, Boston, Beacon Press, 1955.

HUXLEY, Francis : *Affable Savages*, New York, Capricorn, 1966.
JEANMAIRE, H. : *Dionysos, histoire du culte de Bacchus*, Payot, 1970.
" Le Traitement de la mania dans les 'mystères' de Dionysos et des Corybantes ", *Journal de psychologie*, 1949, pp. 64-82.
JENSEN, Adolphe E. : *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, trad. par M. Metzger et J. Goffinet, Payot, 1954.
KANTOROWICZ, Ernst H. : *The King's Two Bodies*, Princeton University Press, 1957.
KLUCKOHN, Clyde : " Recurrent Themes in Myth and Mythmaking ", in Henry A. Murray, ed., *Myth and Mythmaking*, New York, Georges Braziller, 1960.
KUPER, H. : " A Ritual of Kingship among the Swazi ", *Africa* XIV, 1944, pp. 230-256.
The Swazi : a South African Kingdom, New York, Holt Rinehardt and Winston, 1964.
LACAN, Jacques : *Ecrits*, Seuil, 1966.
LAPLANCHE, Jean et J. B. PONTALIS : *Vocabulaire de la psychanalyse*, Presses Universitaires, 1967.
LAPLANCHE, Jean : *Hölderlin et la question du père*, Presses Universitaires, 1961.
LEACH, Edmund, éd. : *The Structural Study of Myth and Totemism*, London, Tavistock, 1967.
LÉVI, Sylvain : *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Presses Universitaires, 1966.
LÉVI-STRAUSS, Claude : *Les Structures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires, 1949.
" La Geste d'Asdiwal ", *Annuaire de l'école pratique des hautes études, VIe section*, 1958-1959.
Tristes Tropiques, Plon, 1955.
Anthropologie structurale, Plon, 1958.
Le Totémisme aujourd'hui, Presses Universitaires, 1962.
La Pensée sauvage, Plon, 1962.
Le Cru et le cuit, Plon, 1964.
LÉVY-BRUHL, Lucien : *La Mentalité primitive*, Presses Universitaires, 1963.
La Mythologie primitive, Presses Universitaires, 1963.
LORENZ, Konrad : *L'Agression*, Flammarion, 1968.
LOWIE, Robert : *Primitive Society*, New York, Liveright, 1970.
MAISTRE, Joseph de : *Eclaircissement sur les sacrifices*, in *les Soirées de Saint-Pétersbourg*, II, 321-405, Lyon, Vitte et Perrussel, 1890.
MAKARIUS, Laura : " Les Tabous du forgeron ", *Diogène* 62, 1968.
" Le Mythe du trickster ", *Revue d'histoire des religions*, 175, N° 2, 1969.
" Du Roi magique au roi divin ", *Annales*, 1970, pp. 668-698.

MALINOWSKI, Bronislaw : *Argonauts of the West Pacific*, New York, Dutton, 1961.
Crime and Custom in Savage Society, Totowa, New Jersey, Littlefield and Adams, 1967.
The Family among the Australian Aborigines, New York, Shocken, 1963.
The Father in Primitive Society, New York, Norton, 1966.
Magic, Science and Religion, New York, Doubleday, 1954.
Sex and Repression in Savage Society, New York, Meridian, 1955.

MÉTRAUX, Alfred : *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Gallimard, 1967.
La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celles des autres tribus Tupi-Guarini, Bibliothèque de l'école des hautes études : sciences religieuses, XIV, Paris, 1928.

NILSSON, Martin P. : *A History of Greek Religion*, New York, Norton, 1964.

NORBECK, E. : " African Rituals of Conflict ", *American Anthropologist*, LXV, 1963, pp. 1254-1279.

OTTO, Rudolf : *Le Sacré*, traduit d'après la 18e éd. par André Jundt, Payot, n. d.

OTTO, Walter F. : *Dionysos, le mythe et le culte*, Paris, Mercure, 1969.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. : *The Andaman Islanders*, New York, Free Press, 1964.
Structure and Function in Primitive Society, New York, Free Press, 1965.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. and Daryll FORDE : éds. *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford Press, 1950.

Ed. coll. par Giunta Centrale per gli STUDI STORICI, Rome : *La Regalità Sacra*, Leiden, E. J. Brill, 1959.

RHODE, Erwin : *Psyche, Seelencult und Unterblichkeitsglaube der Griechen*, 1893, trad. par A. Reymond, 1928, Payot.

SHÄRER, H. : " Die Bedeutung des Menschenopfers im Dajakischen Totenkult ", *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde*, X, Hambourg, 1940.

SMITH, W. Robertson : *Lectures on the Religion of the Semites*, 2e éd., Londres, 1894.
Kinship and Marriage in Early Arabia, Londres, 1903.

Texte établi par Alphonse DAIN et trad. par Paul MAZON : *Sophocle*, Les Belles Lettres, 1962-1965, vol. I et II.

STORR, Anthony : *Human Aggression*, New York, Bantam, 1968.

THOMPSON, Stith : éd. *Tales of the North American Indians*, Bloomington, Indiana University, 1968.

TURNER, Victor : *The Forest of Symbols, Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell University, 1967.
The Drums of Affliction, Oxford, Clarendon, 1968.
The Ritual Process, Chicago, Aldine, 1969.

VAILLANT, George C. : *The Aztecs of Mexico*, New York, Pelican Books, 1950.

VAN GENNEP, Arnold : *Les Rites de passage*, E. Nourry, 1909.

VERNANT, Jean-Pierre : *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, 1966.

WILSON, Monica : *Rituals of Kinship among the Nyakyusa*, Oxford, 1957.

TABLE DES MATIÈRES

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 20 AVRIL 1972
IMPRIMERIE FIRMIN-DIDOT
PARIS-MESNIL-IVRY
POUR ROBERT LAFFONT
ÉDITEUR A PARIS

N° d'édition : 3649 — Dépôt légal : 2e trimestre 1972 — 9548